

ابن رشد الحفيد

حياته - علمه - فقهه

حمادي العبيدي

دار العربية للكتاب



Bibliotheca Alexandrina



0127795

حنادي العبيدي

ابن رشد الحفيد

حياته - علمه - فقهه

الطبعة العربية للكتاب

جميع الحقوق محفوظة الهلال العربي للكتاب

1 9 8 4

مقدمة

لفت نظري وأنا أطلع حياة ابن رشد أن هناك جانباً هاماً في نشاط هذا الرجل لم يلتفت إليه أحد ، وهو الجانب الفقهي . فكل الذين درسوه ، اهتموا به فيلسوفاً ، وصاحب خصوصية كبيرة مع الغزالي .

ولقد بحثتُ وبحثتُ عما كتب الناس عن فقه ابن رشد فلم أجد شيئاً ذا بال . وكنت كلما عاودتُ النظر في مرجع قديم أو حديث لم أجد إلا إطرار علمه بالفقه ، وسعة اطلاعه فيه . وما عدا هذا الثناء والتعظيم ، لا يقف الباحث على شيء يتصف بالجد والجدوى .

لم يبق من رجاء إذن إلا أن أتوجه إلى كتب ابن رشد في الفقه . وتخيرتُ منها ثلاثة هي : بداية المجتهد ونهاية المقتصد ، والكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة ، وكتاب فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال . وكان سبب اختياري لهذه الكتب بالذات هو أن نظرتي إلى الفقه عند ابن رشد قد حددتها بالاتجاه إلى البحث عن الناحية المنهجية التي كانت له في هذا الضرب من حياته العلمية ، ومن هنا أخذتُ الفقه بمفهومه العام

الذي أطلقه عليه الإمام أبو حنيفة رحمه الله ورضي عنه ،
فقد كان يسمي كل ما يتصل بالبحث في مسائل العقيدة ،
وما يتصل بالأحكام - فقها . ويطلق على الجانب الأول
اسم (الفقه الأكبر) وعلى الجانب الثاني (فقه الأحكام) .

من هذا المنطلق إذن أخذت أدرس الفقه عند ابن
رشد ، فكان كتاب « الكشف عن مناهج الأدلة » عمدي
في البحث عن منهجه في الفقه الأكبر الذي يسمى بعلم
الكلام .

وكان كتاب « بداية المجتهد » سندي فيما يتصل
بطريقته في معالجة فقه الفروع ، الذي درج الفقهاء على
أن يسموه بفقه الأحكام ، أو - الفقه - وكفى .

وبما أنني قد توصلت إلى أن لابن رشد منهجا متميزا
سواء في فقه الأصول أو فقه الفروع ، انفرد به عن غيره
من الفقهاء والمتكلمين ، فلا بد أن أبحث عن المنطلق
الفكري العام الذي صدرت عنه آراؤه ، واتجاهه الديني
بصورة أعم . وكان كتاب « فصل المقال » فيما بين الشريعة
والحكمة من الاتصال هو الذي كشف لي عن هذا
الجانب ، وتبينت منه أن للرجل عقلانية طاغية أراد أن
يسلطها على الدين حتى فيما لا مجال للعقل فيه مما
يسميه الفقهاء بالمسائل التعبدية ، أو غير المعقولة المعنى .

وقبل تناول الجانب الفقهي ترجمت له ترجمة وافية
مع اعتماد أوثق الروايات والأخبار بعد المقارنة والتمحيص ،
وكنتم أدرتم ما أرجحه بالنصوص نفسها . كما بسطت

القول في نكته وحقق أسبابها من المراجع الأساسية التي عدتُ إليها ، وذلك لما كان لتلك النكبة من الآثار البعيدة على تراث ابن رشد وعلى تأثيره في الثقافة الإسلامية . فقد فقدت أهمّ كتبه ، وكان تأثيره في العالم الإسلامي محدودا لما شاع عنه من إلحاد وزندقة فنفر الناس منه ، في حين كانت له مدرسة فكرية بأروبا استمرت قرونا ، ودعيت بالرشدية .

وبما أن الحديث عن الفقه هو حديث عن فرع من فروع العلم ، بل عن أهمّ العلوم الإسلامية ، فقد قدّمتُ بين يدي ذلك تعريفا بمكانة ابن رشد العلمية ، وحرصتُ على أن أنقل تراجم شيوخه من مصادرهما الأصلية بنصّها لتكون شهادة على ما لابن رشد من مئاة التكوين والتضلع من العلوم الشرعية . أما مؤلفاته فمشتتة بين المراجع ، وقد جمعتها وفهرستها باعتبار ما كان منها تصانيف وما كان منها شروحا ، وما كان منها تلاخيص . وحصرتُ الموجود منها بالعربية والعبرية واللاتينية ، وما طبع وما لم يطبع . وهذه ناحية هامة تكفي الباحث وتغنيه عن استطلاع المراجع الأخرى لمعرفة كتب ابن رشد ، إذ أني ألمتُ بأهمّ الفهارس وجمعت بينها ، ومن أهمها : فهارس ابن أبي أصيبعة ، والذهبي ، ورينان ، وبروكلمان ، وما ورد في دائرة المعارف الإسلامية ، ودائرة المعارف للبستاني ، وما ذكره أسعد يوسف داغر ، وما جاء في مجلة تراث الإنسانية (1) .

(1) تجد الإشارة إلى الأعداد المعتمدة من هذه المجلة ومن الكتب المذكورة ، في مواضعها من الكتاب ، ومن فهرس المراجع .

ونتيجة لهذا المنهاج الذي سرتُ عليه في تناول ابن رشد جاء الكتاب مقسماً إلى ثلاثة فصول ، أشتمل كل فصل على نقاط للبحث جعلتها متسلسلة ، مترابطة ، يفضي كل مبحث منها إلى الذي يليه ، وهدفني من ذلك هو الحرص على التسلسل الفكري الذي بدونه لن يكون العلم علماً ، ولن تكون الثقافة ثقافة .

ولقد كان اعتمادي — فيما اعتمدتُ من مراجع — على القديم منها ، المعاصر لابن رشد أو القريب من عصره ، مثل الصلة لابن بشكوال ، والتكملة لابن الأبار ، وعيون الأنبياء لابن أبي أصيبعة . وكانت هذه المراجع مفيدة جداً لي فيما يتعلق بترجمة شيوخه ، وتلاميذه . وذكر الكثير من مؤلفاته .

كما كانت الملاحق التي نشرها رينان واستمدّها من مخطوطات بالمكتبة الأهلية بباريس مثل سيرة ابن رشد للأنصاري ، والذهبي ، وغيرهما ، هامة فيما يتصل بكتابة صاحبنا وأسبابها ، وملاساتها .

وكان الديباج المذهب لابن فرحون ، وبعض الموسوعات الحديثة كدائرة المعارف الإسلامية ، ودائرة المعارف للبستاني ، إلى جانب تراجم بعض الدوريات ، مصدراً لما أحطتُ به من حياة الرجل وسيرته وأحواله ، إضافة إلى المراجع القديمة التي ذكرت بعضها آنفاً .

على أن الكتاب الذي كان شامل الإفادة من هذه الجوانب كلّها هو كتاب أرنست رينان عن ابن رشد ،

الذي ترجمه إلى العربية عادل زُعَيْشَر ، وسَمِّي « ابن رشد
والرشدية » .

هذا الكتاب أحاط بكلّ ما يتعلّق بحياة ابن رشد
وما ملأ تلك الحياة من نشاط ، إلّا أنّه لم يذكر شيئاً عن
فقهه واكتفى بترديد ما ذكرته المراجع القديمة ، كما
أنّه تناول ابن رشد كما لو كان يتحدث عن أثر فني
في متحف . فهو يصفه من جميع جوانبه دون أن يحرك
في القارئ شعور المزامنة الفكرية ، بل يجعله يحس أن
ابن رشد حدث عابر مرّ بهذه الحياة وانتهى أمره ، وانتهت
أعماله وأفكاره ولم يبق بيننا وبينه من صلة إلا هذه الصلة
الأكاديمية . لكن علينا نحن ، أبناء الحضارة الإسلامية ،
أن نأخذ الموضوع من زاوية أخرى هي زاوية بناء كياناتنا
الذاتية بناء غير مبتوت عن أصولنا الفكرية ، ويجدر بنا
ألاّ نكتفي في دراساتنا لأسلافنا بالنواحي الإخبارية والوصفية
بل لابدّ أن نلتمس الرؤية الحضارية ، والنواحي المنهجية .

وأعود إلى الحديث عن المراجع فأذكر أنّي اعتمدتُ
مراجع أخرى بقدر ما تتسع له هذه الدراسة المتواضعة ،
وأرجو أن يتوجه الدارسون لابن رشد إلى جوانبه العديدة
الأخرى ، فالرجل شخصية ثرية ، أمّا الجانب الفلسفي
فلنني أعتقد أنّه أخذ حظه . والله أرجو أن يوفّقنا إلى
ما يقيد بقدر ما نستطيع .

حمادي العبيدي

الفصل الأول

ابن رشد

- التعريف بابن رشد
- مكانته في دولة الموحدين
- مكتبته وأسبابها

التعريف بابن رشد

هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد ، الشهير بالحفيد ، مولده ومنشؤه بقرطبة (1) ، ويكنى أبا الوليد ، وقد ذهب ابن مخلوف إلى أن أصله غرناطي (2) ، ولكن هذا غير صحيح ، فجميع الذين ترجموا له يذهبون إلى أنه من أهل قرطبة ، وقاضي الجماعة بها (3) ، كما اختلف المترجمون له في تاريخ ولادته ، فقليل إنّه ولد سنة 514 هـ ، وقليل سنة 515 وقليل سنة 520 ، والراجح من هذه التواريخ هو سنة 520 هـ . أما وفاته فقد كانت يوم الخميس التاسع من صفر سنة 595 هـ بمراكش بعد المحنة التي امتحن بها وبعد أن عفا عنه المنصور الموحد (4) ، وسيأتي الحديث عن ذلك .

وقد أخطأ ابن أبي أصيبعة حين جعل وفاة ابن رشد في دولة الناصر الذي خلف يعقوب المنصور (5) . والصحيح ما ذهب

-
- (1) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء . ج 3 ص 123 . بيروت 1957 .
 - (2) ابن مخلوف : شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ص 146 . ط . 1 . القاهرة 1350 هـ .
 - (3) ابن فرحون : الديباج المذهب . ص 284 . ط . 1 . مصر 1351 هـ .
 - (4) ابن الأبار : التكملة . ج 1 ص 270 . ط . 1 . مدريد 1886 م .
 - (5) عيون الأنباء : ج 3 ص 124 .

إليه ابن الأبتار الذي ذكر أن وفاته كانت قبل موت المنصور بشهر تقريبا (1) . وإذا كان الناصر قد خلف أباه في 22 ربيع الأول من سنة 595 هـ ، الموافق للثاني من جانفي 1199 م ، فإنه يكون من المستبعد ما ذهب إليه ابن أبي أصيبعة ، خاصة وقد أجمع شهود عيان على أن وفاته كانت في عهد المنصور ، ومن هؤلاء ابن عربي الذي شهد جنازته (2) ومحمد بن علي الشاطبي ، كما ذهب إلى ذلك جل المؤرخين له .

ويذكر عبد الواحد المرآكشي تحديدا آخر لوفاة ابن رشد هو أواخر سنة 594 هـ (3) ، وظاهره على ذلك الذهبي في كتابه عن سيرة ابن رشد (4) ، إلا أن هذا لا نقبله لما قدمنا من أن وفاته ثابتة بشهادة مؤرخين حضروا موكب دفنه ، كما لا نقبل ما ذهب إليه آخرون من جعل وفاته سنة 596 هـ . وابن الأبتار نفسه يرفض هذا التاريخ لوفاة ابن رشد فيقول « ... وذكر ابن فرقد أنه توفي بمحضرة مراکش بعد التكبّة الحادثة عليه المشتهرة الذكر في شهر ربيع الأول سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، وغلط ابن عمر فجعل وفاته قاسع صفر سنة ست وتسعين⁷ (5) » .

وكانت وفاة ابن رشد بمراكش بعد أن عفا عنه المنصور عن سن متقدمة حدّها بعضهم باثنين وسبعين عاما (6) ، امتدت

(1) قارن بملحق ابن رشد والرشدية لأرلست رينان ، ترجمة عادل زهير ص 435 .

(2) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 359 .

(3) المعجب في تلخيص أخبار المغرب . مخطوط . المكتبة الوطنية بتونس تحت عدد 18300 . ورقة 114 . وجه

(4) ذيل كتاب رينان ، ص 451 .

(5) ابن الأبتار ، التكملة ج 1 ص 271 .

(6) هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 359 .

من سنة 1126 إلى سنة 1198 ميلادية . وتوفي بالتحديد في 12 ديسمبر سنة 1198 م (1) ، ودفن - رحمه الله - بمراكش بالمقبرة الواقعة خارج السور قرب باب تاغزوت ، وبعد ثلاثة أشهر حمل إلى قرطبة حيث دفن في روضة أسلافه بمقبرة ابن عباس (2) .

ويذكر ابن عربي الفيلسوف الصوفي أنه شهد مأثمه بمراكش ، وشهد فيما بعد حمل جثمانه إلى قرطبة ، وكان رفاته قد نقل على دابة (3) . ويذكر هنري كوربان أن ابن عربي رفيق شباب ابن رشد ، وأنه رثاه بقصائد حزينة (4) . ويقال إنه لم يعيش بعد عفو يعقوب المنصور عنه إلا سنة واحدة (5) . وبموته انطفأت آخر شعلة للفلسفة العربية الإبداعية التي أضاءت الفكر العربي الإسلامي خلال قرون مديدة (6) . وكل من أرخوا له يجمعون على أنه كان أحد أساطين الفكر الفلسفي الإسلامي وأستاذ الفلاسفة في زمنه (7) ، فابن أبي أصيبعة يقول عنه إنه « كان حسن الرأي ، ذكيا ، قوي النفس » (8) ، ويقول عنه ابن الأبار « وكانت الدراية أغلب عليه من الرواية ، درس الفقه والأصول وعلم الكلام وغير ذلك ، ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالاته ، وعلمه ، وفضله . وكان

-
- (1) دائرة المعارف للبستاني ، المجلد الأول ص 489 الطبعة الجديدة ، طهران . (لم يذكر تاريخ الطبع) .
 - (2) سيرة ابن رشد للأنصاري . ذيل كتاب رينان ص 444 .
 - (3) أرنست رينان : ابن رشد ص 44 .
 - (4) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 359 .
 - (5) ابن مخلوف . شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، ص 147 .
 - (6) سميح الزين : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ص 12 .
 - (7) مصادر الدراسة الأدبية ، أسعد يوسف داغر ، ج 1 ص 278 .
 - (8) عيون الأنباء ، ج 3 ص 123 .

على شرفه أشد الناس تواضعا ، وأخفضهم جناحا ، وعُني بالعلم من صغره الى كبره ، حتى حكى عنه أنه لم يدع النظر ولا القراءة منذ عقل إلا ليلة وفاة أبيه وليلة بنائه على أهله ، وأنه سوّد - فيما صنّف وقيد وألّف وهذب - نحو من عشرة آلاف ورقة ، ومال إلى علوم الأوائل فكانت له فيها الإمامة دون أهل عصره . وكان يُفزع إلى فتواه في الطب ، كما يفزع إلى فتواه في الفقه ، مع الحظّ الوافر من الإعراب والآداب ، وكان يحفظ شعري حبيب (أبي تمام) والتمنّي ، ويكثر التمثّل بهما في مجلسه ، ويورد ذلك أحسن إيراد (1) .

وكان ابن رشد على جانب عظيم من التواضع والمخلق الرفيع ، فابن فرحون يذكر في الديباج المذهب أنّه كان أشدّ الناس تواضعا وأخفضهم جناحا (2) ، حمدت سيرته في القضاء بإشبيلية وقرطبة . وكان وجيها مبيّلا عند الأمراء الموحّدين ، ولكنّه لم يستغلّ هذه الوجاهة في منافعه الشخصية ، ولم يسخرها لجمع مال ، ولا ترفيع حال كما قيل ، وإنما وجهها لنفع أهل قرطبة ، بل ومنافع أهل الأندلس عامّة (3) . وكان ممجّبا للعلماء والأدباء ، سريعا إلى إكرامهم والحدب عليهم ، يترفع عن الإهانات التي تلحقه فلا يردّها بل يصفح عن متركبيها في سهولة ويسر (4) . ولقد كان صبوراً فاضلاً (5) .

(1) ابن الأبار ، ج 1 ، ص 269 .

(2) الديباج . ص 284 .

(3) ابن الأبار ج 1 ص 270 .

(4) رينان ، ابن رشد والرشدية ص 58 .

(5) سيرة ابن رشد للأنصاري ، ذيل كتاب رينان عن ابن رشد ص 437 .

ولا عجب من أن ينسب الناس هذا المجدّ وهذه الأخلاق العالية لابن رشد . فالرجل سليل أسرة ذات شرف أثيل ، ولّني ثلاثة أجيال منها قضاء قرطبة ، ولقب كل منهم بقاضي القضاة (1) . وإلى هذه الأسرة ومكانها الرفيع تعود منزلة ابن رشد عند الأمراء ، وفي الأندلس عامة ، وإلى نبوغها في العلم ، ونبوغه هو في التفكير الفلسفي تعود مكانته عند المسلمين ، وفي العالم الغربي اللاتيني (2) .

وقد تتابع على ولاية منصب قاضي القضاة بقرطبة جدّه فأبوه فهو (3) ، وهذا المنصب لا يتولاه إلا ذوو الشّان ، لذلك لم يفصل بينه وبين أبيه في تقلّده إياه إلا محمّد بن مغيث (4) ، وكان ابن رشد آنذاك مشغولا بمهام كلّفه بها الأمير الموحدّيّ أبو يعقوب يوسف .

ويذكر الكاتب الفرنسي هنري كوربان أن جدّ ابن رشد وأباه لم يكونا من مشاهير قضاة الأندلس فحسب ، وإنما كان لهما شأن في الميادين السياسية (5) أيضا . من ذلك أن جدّه كلّّف من قبل أكثر ملوك الطوائف بالأندلس بأن يعبر لبعيد المؤمن بن علي عن ولائهم له ، وسافر إلى مرّاكش ، وقام بهذه المهمة . ومن ذلك أنه لمّا غزا الإذفشنّس المحرّاب بلاد الأندلس بخيانة النصاريّ الذين كانوا يعيشون في ظلّ المسلمين ، قام ابن رشد الجدلّ بسفارة ثانية إلى مرّاكش ، عارضا على السلطان أمر

(1) مجلة تراث الانسانية ، فيفري 1965 .

(2) ارنست رينان ، ص 33 .

(3) تراث الانسانية ، فيفري 1965 .

(4) ابن الأبار ، ج 1 ص 270 .

(5) تاريخ الفلسفة الإسلامية ج 1 ص 358 .

هؤلاء الخونة الذين ينعمون بحماية المسلمين ويغدرون بهم ، وأشار عليه بنقلهم إلى بلاد المغرب ، فنقل الألو ف منهم إلى سلا وإلى شواطئ المغرب الأقصى (1) . ويحدد رينان هذه السفارة فيذكر أنها وقعت في 31 مارس 1126 (2) ، أي في السنة التي ولد فيها ابن رشد الحفيد .

وابن رشد الجدّ يكتنى - أبأ الوليد - مثل حفيده . ويذكر المؤرخون له أنه كان فقيها مالكيا وأن شهرته في العلوم الشرعية تجاوزت الأندلس إلى شمال إفريقيا (3) بتأليفه الضخمة في الفقه ، وخاصة منها فتاواه التي جمعها بعد وفاته ابن الوران فقيه قرطبة وإمام جامعها الكبير (4) .

وكان الناس يهرعون إليه لتلقّي العلوم الإسلامية عنه ، بل إن بعض الأمراء المرابطين كانوا حريصين على أن يحضروا دروسه (5) . وكان والده أبو القاسم أحمد بن محمد من مشاهير قضاة قرطبة وعلمائها ، تولى منصب قاضي القضاة بعد أبيه أبي الوليد ، وتوفي سنة 564 هـ بعد أن رأى ابنه أبأ الوليد الحفيد يشق طريقه بخطى عملاقة نحو المجد العلمي والشهرة في عالم الفكر (6) .

وخلف ابن رشد نفسه كثيرا من الأبناء (7) اشتغلوا بالفقه وعلم الكلام والطب . وتولى بعضهم القضاء والفتيا ، غير أنه

(1) ابن رشد والرشدية ، ص 33 .

(2) ابن رشد والرشدية ، ص 33 .

(3) تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

(4) يوجد هذا المجموع مخطوطا بالمكتبة الأهلية بباريس .

(5) ابن رشد والرشدية ص 33 .

(6) مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

(7) ابن أبي أصيبعة ، ص 530 . تحقيق الدكتور نزار رضا ، ط 1 . بيروت

1965 .

لم يشتهر منهم إلا أبو محمد عبد الله الذي كان عالماً بالطبّ وصنّاعته (1) ، واتّخذ الناصر الأمير الموحّديّ الذي خلف المنصور طبيباً له : وله كتبٌ في الطبّ أشهرها مقالةٌ في حيلة البرء (2) .

على أنّ ابن رشد لم يعيش على مجد أسرته وآبائه ، بل كوّن لنفسه مجداً خاصّاً قربه من الأمراء الموحّدين وبوّأه منصب قاضي القضاة في دولتهم . فكيف كانت صلته بهم ، وماهي المكانة التي بلغها عندهم ؟

(1) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(2) رينان ، ابن رشد ، ص 46 .

مكانته في دولة الموحدين

يذكر بعض مترجمي ابن رشد أن ابن طفيل هو الذي أخذ بيده فقدّمه إلى الأمير الموحدي أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن بن علي (1) . ويحدّد هنري كوربان ذلك بسنة 578 هـ (1192 م) (2) . لكنّ هذا التحديد غير صحيح لأنّ اتّصال ابن رشد بالأمير المذكور كان قبل تولّيه الإمارة ، وإذا ذكرنا أن أبا يوسف تولى الحكم سنة 558 هـ ، فإنّ الرواية التي تذهب إلى أنّ اتّصال ابن رشد به كان سنة 548 هـ (3) هي التي تعدّ راجحة ، سيّما أن هذا الأمير كان شغوفا بالتعرّف على العلماء والفلاسفة ومجالستهم (4) والتحدّث إليهم ، ولا يمكن أن تتأخّر معرفته بابن رشد إلى السنة التي يذكرها كوربان .

والواقع أنّ أوّل اتّصال لابن رشد بالموحدين لم يكن بأبي يعقوب وإنّما بمؤسس الدولة عبد المؤمن بن علي نفسه (5) .

(1) د . حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 4 ص 543 . ط . 1 . القاهرة 1968 .

(2) تاريخ الفلسفة الإسلامية ص 359 .

(3) تاريخ الإسلام ، ج 4 . ص 543 .

(4) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(5) رينان : ابن رشد والرشدية ص 35 .

ففي سنة 548 هـ (1153م) سافر ابن رشد إلى حاضرة مراکش بدعوة من عبد المؤمن ليستشيريه في إقامة المدارس التي أراد إنشاءها بمراكش (1) . ويذكر أيضا أن عبد المؤمن رأى أن يستعين بمعارفه في علم الفلك عندما اعتزم إنشاء مجموعة من المراصد الفلكية (2) . ولعل ابن رشد تم لقاءه في هذه المناسبة مع أبي يعقوب يوسف ، وهو ما يتفق مع الرواية التي تذهب إلى أن لقاءهما كان سابقا لتقديم ابن طفيل لإياه (3) . ونحن نستشف من حديث ابن رشد نفسه أن معرفته بأبي يعقوب كانت سابقة ، فهو يقول :

« لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر (هكذا) بن طفيل ليس معهما غيرهما » (4) . فالرجل يدخل على الأمير دون كلفة ، ودون أن يقدمه أحد . على أنه يبدو أن لقاءهما الأول لم يتسع إلى الحد الذي يعرف معه أبو يعقوب المكانة الحقيقية لابن رشد في العلم ، وفي الفلسفة خاصة ، فاضطر ابن طفيل إلى التعريف بثلث المكانة ، وإلى التبسط في الحديث الذي شمل أسرة ابن رشد . وهذا ما خدع بعض المؤرخين فذهبوا إلى أن لقاء الأول مع أمير الموحدين أبي يعقوب كان بواسطة ابن طفيل .

وابن رشد يروي لنا بنفسه ما وقع في هذا اللقاء الثاني الذي لم يكن عابرا عبور المهمة التي تنقل من أجلها في عهد عبد

(1) مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

(2) رينان : نفس المرجع والصفحة .

(3) الزيات : تاريخ الأدب العربي ، ص 91 ، ط . 23 ، مصر ، (لم يذكر تاريخ الطبع) .

(4) عبد الواحد المراكشي ، المعجب . ورقة 114 . وجه

المؤمن ، ليعود بعد ذلك على عجل إلى الأندلس ، وإنما هو لقاء كان مقصودا ، فلم يقتصر التعارف فيه على الذوات - إن صحّ التعبير بلغة ابن رشد - بل شمل الأرواح والعقول .

يقول ابن رشد فيما يرويّه عبد الواحد المراكشي :

« فأخذ أبو بكر (ابن طفيل) يثني عليّ ، ويذكر بيتي وسلفي ، ويضمّ بفضلّه إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري . فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين أن قال لي : ما رأيهم (يعني الفلاسفة) في السماء ؟ أقديمة هي أم حادثة ؟ فأدركني الحياء والخوف (1) . فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلّم عن المسألة التي سألتني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة . ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم . فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن ، المتفرّغين له . ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك . فلهذا انصرفتُ أمر لي بحال وخلعة سنينة ومركب (2) » .

وتمتّع ابن رشد بعد ذلك بأعظم مكانة لدى هذا الأمير الموحّدي ، فقد ولاه قضاء إشبيلية سنة 565هـ (1169م) (3) . وأتمّ ابن رشد في هذه السنة شرح كتاب الحيوان لأرسطو ، وشرحه الأوسط لكتاب الغليبيات (4) .

(1) لاحظ المناخ الفكري الذي كان يعيشه الناس زمن ابن رشد لتبين أنه مناخ الكبت المرعب الذي كان يضطر حتى الأمراء أنفسهم إلى كتمان آرائهم ونشاطهم العقلي .

(2) المعجب في تلخيص أخبار المغرب . مخطوط بالمكتبة الوطنية بتونس . ورقة 114 . (وجه) .

(3) الزيات : تاريخ الأدب العربي ، 391 .

(4) هنري كوربان : ص 359 .

وكان يقوم برحلات كثيرة في أرجاء دولة الموحدين مضطلعا بسفريات أو خدمات يعهد بها إليه أبو يعقوب يوسف ، فنجدّه ينتقل من مراکش إلى إشبيلية إلى قرطبة ، مؤرخا مؤلفاته وشروحه بهذه المدن التي كان يحطّ بها عصا الترحال (1) .

وهذه الفترة من حياته تميّزت بشدّة نشاطه ووفرة إنتاجه الفلسفيّ على الأخصّ . ففي سنة 570 هـ (1174 م) أنهى كتاب الجوامع في الخطابة ، وشرح ما بعد الطبيعة (2) ، وألف مقالة في الجرم السماوي ترجمت فيما بعد إلى اللغة اللاتينية .

لبث ابن رشد قاضيا على إشبيلية سنتين ، ثمّ عادَ إلى قرطبة بسبب مرض خطير ألمّ به ، لكنّه سرعان ما أبلّ منه (3) .

ويذهب البعض إلى أنّ عودته إلى قرطبة كانت للتفرّغ لشرح كتب أرسطو (4) . ويبدو لي أن هذا التعليل أقرب إلى الحقيقة ، ذلك أنّ الأمير الموحديّ أبا يعقوب كانت بنفسه رغبة شديدة في الظفر بمن يشرح له أرسطو شرحا وافيا واضحا ، فالتمس ذلك من ابن رشد بواسطة ابن طفيل . يقول ابن رشد فيما نقل عنه :

« استدعاني أبو بكر بن طفيل يوما فقال لي : سمعتُ أمير المؤمنين يتشكّى من غلق عبارة أرسطوطاليس وعبارة المترجمين عنه ، ويذكرُ غموض أغراضه ويقول : لو وقع لهذه الكتب

(1) ابن رشد والرشدية ، ص 37 .

(2) هنري كوربان : ص 359 .

(3) هنري كوربان : ص 359 .

(4) مجلة تراث الانسانية ، فيفري 1965 .

من يلخصها ويقربُ أغراضَها بعد أن يفهمَهما فهماً جيداً :
لَقَرَّبَ مَا أَخَذَهَا عَلَى النَّاسِ (1) .

ثمّ يلتبس ابن طفيل من ابن رشد أن يقوم بهذه المهمة
لما يعلم من كفاءته وقدرته على الاضطلاع بها . ولا بدّ أن يكون
قد تمّ الأمر بين الأمير وابن طفيل على ان ينهض ابن رشد بهذه
المهمة .

ويستمرّ ابن رشد في رواية ما دار بينه وبين ابن طفيل من
حديث بهذا الشأن فيذكر أن ابن طفيل توجه إليه ملحاً أن
يتمّ للأمير رغبته ، قائلاً له :

«إِنْ كَانَ فِيكَ فَضْلٌ قُوَّةٌ لِدَلِكْ فَاَفْعَلْ ، وَإِنِّي لِأَرْجُو أَنْ تَبْرَّ بِهِ
لِمَا أَعْلَمُهُ مِنْ جَوْدَةٍ ذَهْنِكْ ، وَصَفَاءِ قَرِيحَتِكَ وَقُوَّةِ نَزْوَعِكَ إِلَى
الصَّنَاعَةِ . وَمَا يَمْنَعُنِي مِنْ ذَلِكَ إِلَّا مَا تَعْلَمُهُ مِنْ كِبَرِ سِنِّ ، وَاشْتَغَالِي
بِالْخِدْمَةِ ، وَصَرَفِ عَنَّا يَتِي إِلَى مَا هُوَ أَهَمُّ عِنْدِي مِنْهُ » (2) .

وبهذا يعلّل ابن رشد اشتغاله بأرسطو وشروحه وتلاخيصه
فيقول :

« ... فَكَانَ هَذَا الَّذِي حَمَلَنِي عَلَى تَلْخِصِ مَا لَخَّصْتَهُ مِنْ
كُتُبِ الْحَكِيمِ أَرَسْطُو طَالِيَسِ (3) » .

قام ابن رشد بما طلب إليه الأمير أفضل قيام في سنتين ،
أولاه بعدهما قضاء قرطبة (4) . ثم لم يلبث أن دعاه إلى مرّاكش

(1) عبد الواحد المراكشي : المعجب ، ورقة 115 (ظهر) .

(2) عبد الواحد المراكشي : المعجب ، ورقة 115 (ظهر) .

(3) المرجع السابق ، نفس الورقة .

(4) أسعد يوسف داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ص 278 .

سنة 578 هـ (1182 م) (1) ليُجعلهُ طبيبه الخاص عوضاً عن ابن طفيل (2) . ويقال إنّ ابن طفيل نفسه هو الذي أشار على أبي يعقوب يوسف أن يعيّن ابن رشد خلفاً له في منصب طبيب البلاط (3) . لكنّ الأمير ما لبث أن أعاده إلى قرطبة بوصفه قاضي قضايتها ، فمكث في هذه الخطّة السامية التي تولّاها جدّه وأبوه من قبل اثنتي عشرة سنة (4) .

ويتساءل بعض المؤرّخين عن سبب عودته إلى قرطبة قاضياً وتركه ما حباه به الأمير بانتخابه طبيباً خاصّاً له (5) . ويبدو أنّ ابن رشد هو الذي رجا الأمير أن يعيده إلى قرطبة ، فقد عزّ عليه أن يترك منصب القضاء الذي ألّفته أسرته سنين طويلة (6) ، وعزّ عليه أن يظلّ بعيداً عن مكتبته ومصادره الأساسية في اشتغاله بأرسطو .

ولما توفّي أبو يعقوب يوسف سنة 580 هـ وتولّى ابنه يعقوب المنصور ، نال ابن رشد عنده من المكانة والاعتبار ما لم ينله عند أبيه أبي يعقوب . فقد كان هذا الأمير يحبّ مجالسة ابن رشد والحوار معه في القضايا الفلسفية (7) ، وكان يجلسه إلى جانبه على وسادة لا يجلس عليها إلا من كانت له حظوة

(1) كوربان : ص 359 .

(2) ابن رشد والرشدية ص 38 .

(3) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 196 ، ترجمة نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي ، ط 3 . بيروت 1961 .

(4) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(5) أحمد حسن الزيات : تاريخ الأدب العربي ، ص 391 .

(6) بروكلمان : المرجع السابق .

(7) ابن رشد والرشدية : ص 38 .

بالبلاط ، حتى إنه يروى أن المنصور لما تأهّب لقتال ألفونس التاسع سنة 591 هـ (1195 م) ، دعا ابن رشد وأجلسه بجانبه . وكان ذلك بقرطبة (1) . ويذكر ابن أبي أصيبعة أن ابن رشد كان مكينا عند المنصور ، وجيها في دولته (2) .

وإذا كان الأمر على هذا النحو من المودة والصفاء بينه وبين يعقوب المنصور (3) ، فما الذي غيّر عليه حتى أوقع به تلك النكبة المؤلمة ؟

ذلك ما سنعلمه — إن شاء الله تعالى — من خلال الفصل التالي .

-
- (1) رتيان : ابن رشد والرشدية . ص 38 .
 - (2) عيون الأنبياء في طبقات الأطباء ، ص 530 ، بيروت 1965 .
 - (3) تولى يعقوب المنصور الحكم خلفا لأبيه أبي يعقوب من سنة 558 هـ إلى سنة 595 هـ .

نكبته وأسبابها

إنّ ما يعنيه المؤرخون بنكبة ابن رشد هو تلك الحادثة الأليمة التي تعرض لها في آخر حياته من غضب المنصور الموحديّ عليه ، ونفيه إلى قرية يهوديّة خارج قرطبة تدعى - أليسانه - ، وحرق كتبه ، وتحريم الفلسفة عليه .

ولقد كبرت هذه المحنة حتّى وصفها ابن الأبار بأنّها كانت محنة بآخر العمر ، وإهانة لابن رشد (1) بعد عظم الشأن ورفعة المنزلة . ويذكر ابن رشد نفسه أيّام محنته قبل صدور الحكم عليه بالنفي من قرطبة فيقول : « أعظم ما طرأ عليّ في النكبة أنّي دخلتُ أنا وولدي عبد الله مسجداً بقرطبة وقد حانت صلاة العصر ، فثار لنا بعض سفلة العامّة فأخرجونا منه (2) » . ويقول بعضهم إنّ هذه المحنة ألقت ظلاً كثيفاً على سيرة ابن رشد وأعماله وصورته للناس أنّه مارق من الدّين ، مع أنّ الرجل بذل جهداً وسلك منهجاً في الاستدلال على صحّة العقيدة الإسلامية أفضل مما سلكه غيره ، واستطاع بمنهجه ذلك أن يجمع بين العقل والنقل على أفضل وجه عرفه الناس (3) . ولم يقف أثر

(1) ابن الأبار : التكملة ، ج 1 ص 271 .

(2) الأنصاري : سيرة ابن رشد ، الدليل ص 438 .

(3) محمود قاسم : مقال عن ابن رشد ، مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

محنته على شخصه بل تجاوزه إلى كتبه وفلسفته ، ذلك أن حرق كتبه ذهب بالكثير من آرائه ونظرياته فلم يأخذ الناس عنه صورة كاملة وواضحة (1) . كما خشي آخرون مذهبه وطريقته في تناول الدين ، وشاع عنه ذلك بين المسيحيين خاصة لما علموا أنه يدافع عن الفلسفة بحرارة ، فلم يترجموا من كتبه الدينية شيئا إلى اللاتينية عدا كتابه « تهافت التهافت » الذي ترجم في مرحلة متأخرة (2) . بل إن بعض الرهبان كان يتهمه بالإلحاد والزندقة ويحذر المسيحيين من قراءة كتبه . والواقع أن آراء ابن رشد في مسائل الاعتقاد تشهد بعكس ما يدعى خصومه المغرضون الذين تحاملوا عليه (3) . وسيأتي بيان ذلك في الكلام عن رمية بالزندقة والإلحاد .

ويبدو أن المكانة العظيمة التي كان يتمتع بها ابن رشد لدى المنصور أمير الموحدين قد أثارت الغيرة والحسد من حوله ، فالمنصور أدنى مجلسه وقربه منه حتى تجاوز بذلك رتب رجالات الدولة الموحدية ، يقول ابن أبي أصيبعة : « ولما كان المنصور بقرطبة وهو متوجه إلى غزو الفونس (4) - وذلك في عام 591 هـ - استدعى أبا الوليد بن رشد ، فلما حضر عنده أحترمه كثيرا وقربه إليه حتى تعدى به الموضع الذي كان يجلس فيه أبو محمد عبد الواحد ابن الشيخ حفص الهنتاتي صاحب عبد المؤمن (5) ،

(1) إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج 2 ص 26 .

(2) المرجع السابق .

(3) المرجع السابق .

(4) هو الفونس الثاني ملك البرتغال .

(5) هو أحد أفراد أسرة من البربر يدعون بالحفصيين ، وعييدهم أبو حفص عمر الهنتاتي من أول أنصار ابن تومرت ، وأصبح فيما بعد أحد القواد الكبار لجيش عبد المؤمن بن علي .

وهو الثالث أو الرابع من العشرة ، وكان أبو محمد عبد الواحد هذا قد صاهر المنصور فزوَّجه ابنته لعظم منزلته عنده (1) .

ولقد أحسن ابن رشد نفسه بأن هذا الإكرام الكبير من الأمير خطرٌ تخشى عواقبه ، فهو لما خرج من عنده بعد ذلك اللقاء وهتأه الناس بالمسكاة العظيمة التي حظي بها لديه قال : « والله إن هذا ليس ممّا يستوجب الهناء به ، فإن أمير المؤمنين قد قربني دفعةً إلى أكثر ممّا كنت أؤملُه فيه أو يصل رجائي إليه (2) » . وأغلب الظن أن حسّاده كانوا يلجئون في إغراء الأمير به ، حتّى إنّه لما دعاه الأمير وأكرمه الإكرام الذي ذكرناه وأجلسه إلى جانبه فطال جلوسه عنده ، أشاعوا أن الأمير فعل ذلك كيداً له ، وأنّه أمر بقتله . وبلغ الخبر أهل ابن رشد فهجّزوا ، ولما علم ابن رشد بذلك وهو خارج من عند المنصور أسرع فأبلغ أهله بما يسرهم ويطمئننهم عليه . يقول ابن أبي أصيبعة : « فلما خرج سالماً أمر بعض خدامه أن يمضي إلى بيته ويقول لهم أن يصنعوا له قطعاً وفراخ حمام مسلوقة إلى متى يأتي إليهم ، وإنما كان غرضه من ذلك تطيب قلوبهم بعافيته (3) » .

ولقد كان المنصور متردداً في قبول التّهم التي يلقونها الأعداء ضدّ ابن رشد من رمية بالزندقة والإلحاد وغير ذلك من المزاعم التي سنتعرض لها عند الكلام عن أسباب مجنته ، والدليل على ذلك أنّهم لما ألحّوا عليه في قتله أبي ، واكتفى بعقد مجلس بجامع قرطبة لمحاكمته . يقول الأنصاري في ذلك : « ... ثم آثر الخليفة الإبقاء (على حياة ابن رشد) ، وأغمد

(1) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص 530 ، بيروت 1965 .

(2) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(3) عيون الأنباء ، ص 531 ، بيروت 1965 .

السيف التماسا للعزاء ، وأمر طلبة مجلسه وفقهاء دولته بالحضور
بجامع المسلمين وتعريف الملأ بأنه مرق من الدين « (1) .

وتمت محاكمة ابن رشد بالجامع الأعظم بقرطبة سنة
591 هـ (1195 م) بعد عودة الأمير ظافرا منتصرا على ألفونس
الثاني ملك البرتغال (2) ، وتولى الدفاع عنه في هذه المحاكمة
القاضي أبو عبد الله بن مروان ، فأحسن الدفاع . ومما قاله
في دفاعه أن الأشياء الضارة من وجه قد تكون نافعة من وجه
آخر كالنار مثلا (3) ، وكأنه يشير بذلك إلى أن فلسفة ابن رشد
أوكتبه ، إن بدت لبعض الناس ضارة ، فلعلها لم يظهر لهم إلا
الوجه الضار وخفي عنهم الوجه النافع (4) .

ويذكر الأنصاري أن كتب ابن رشد الفلسفية قرئت بمجلس
المحاكمة ، وتعمد قارئوها تحريف معانيها حتى تسائر ما يريدون
أن يوقعوه فيه من التهم الملققة ، وأن خصوم الرجل لم يكتفوا بذلك
بل ذيلوها بكتابات مأكرة أرادوا منها أن يثبتوا أن ابن رشد خطر
على الدين وأنه يروم تهديمه . ونحن نورد كلام الأنصاري لعله
يوفّي بأكثر مما ذكرناه ، ونصه : « ... فقرئت بالمجلس كتبه ،
وتدوولت أغراضها ومعانيها ، وقواعدها ومبانيها ، فخرجت
بما دلت عليه القراءة أسوأ مخرج ، وربما ذيلها مكر الطالبين
(للانتقام منه) فلم يمكن عند اجتماع الملأ إلا المدافعة عن شريعة
الإسلام (5) » .

(1) سيرة ابن رشد : ذيل ابن رشد والرشدية لرينان ، ص 437 .

(2) مجلة تراث الإنسانية ، عدد فيفري 1965 .

(3) الأنصاري ، سيرة ابن رشد ، الذيل ص 438 .

(4) سيرة ابن رشد للأنصاري ، الذيل ص 438 .

(5) نفس المرجع ص 437 .

هكذا أدين ابن رشد من طرف قضاة هم الشهود وهم
الخصوم . خصوم الدماء مصدر خصومتهم الحسد . وقضاة يطالبون
بالقتل وحرق الكتب من أجل المخالفة في الرأي أو في المنهج .
وشهود زور ، لأنهم شوهوا آراءه وحرفوها الى الصورة التي تتفق
مع ما يبتغون رغما عن أنها لا تدينه .

وصدر الحكم على ابن رشد بحرق كتبه وبنفية خارج
قرطبة .

أما كتبه فقد أحرقت جميعا عدا ما يتعلق بالطب ليستفيد منه
البلاط ، وما يتعلق بالفلك والحساب (1) ليستفيد منه الفقهاء في
تحديد أوقات العبادة .

وأما نفية فكان الى قرية على بعد ثلاثين ميلا من قرطبة تدعى
— اليسانه — ، سكانها يهود . ودافع نفية الى هذه القرية ما أشاع
عنه خصومه من أنه يهودي الأصل ، لا يعرف له نسب في قبائل
الأندلس (2) . وقد أيد المستشرق دوزي هذا الرأي مستدلا عليه
بأن الفلاسفة والأطباء في الأندلس يكادون يكونون جميعا من
أصل يهودي أو نصراني . كما أنه لا أحد من الذين ترجموا ابن
رشد ذكر له نسبا في قبيلة عربية ، وذلك ما لم يحدث بالنسبة الى
مشاهير العرب (3) . ولكن دوزي ذهبل عن النشاط الذي برزت
فيه أسرة ابن رشد ، وهو اشتغالها بالفقه والقضاء ، ومن العسير جدا
على أسرة يهودية أن تقوم بهذا النشاط الذي يعتبر من صميم الثقافة
الإسلامية ، فضلا عن أن تكون المجسّية فيه . كما أن الاشتهار

(1) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 197 .

(2) سيرة ابن رشد للأنصاري ، الدليل ص 438 .

(3) ذكر ذلك رينان ص 39 ، نقلا عن المجلة الآسيوية ص 90 ، جويلية 1853 .

بالطب والفلسفة لم يبدأ في هذه الأسرة إلا بابن رشد الحفيد (1) ،
وأما أسلافه فقد ظلت شهرتهم مقصورة على القضاء والفقہ ۞

وبعد نفى ابن رشد إلى أليسانه أحرقت كتبه . وضعّ الناس
بقرطبة وإشبيلية للمحادثة فأصدر المنصور كتابا هو بمتزلة التبرير
لما صنع ، ومثل هذا الاضطهاد يبرّر عادة بالدفاع عن الدين :
كما تضمن الكتاب تحذيراً من تأليف ابن رشد وجماعته ومن
كتب الفلاسفة عامة (2) ، وقد أرسل إلى سائر أنحاء البلاد
وقرئ بالمساجد . وكان الذي كتبه هو عبد الله بن عيَّاش كاتب
الأمير نفسه (3) ، ومما جاء فيه قوله : « ... ولما أراد الله فضيحة
عمائيتهم (4) ، وكشف غوايتهم ، وقف (أي المنصور) على
كتب مسطورة في الضلال ، موجبة أخذ صاحبها بالشمال ،
ظاها مؤشّح بكتاب الله ، وباطنها مصرّح بالإعواض عن الله .
لبس منها الإيمان بالظلم (5) ، وجيء منها بالحرب الزبون
في صورة السلام . مزلة للأقدام ، وهم يدب في باطن
الاسلام . فإنهم يوافقون الأمة في ظاهريهم وزيهم ولسانهم ،
ويخالفونها بباطنهم وغيهم وبهتانهم . فلما وقفنا منهم على
ما هو قدّى في جفن الدين ، ونكبة سوداء في صفحة النور
المبين ، نبذناهم في الله نبذ النواة ، وأقصيناهم كما يقصّي
السفهاء من الغواة (6) » .

-
- (1) ابن رشد والرشدية ، رينان ص 39 .
 - (2) مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .
 - (3) سيرة ابن رشد للأنصاري ، الذيل ص 439 .
 - (4) يعني بذلك ابن رشد ومن كان مشتغلا مثله بالفلسفة .
 - (5) يقصد الشرك ، اقتباسا من قوله تعالى « الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم » .
 - (6) سيرة ابن رشد للأنصاري ، ذيل ابن رشد لرينان ص 439 .

ولم تتوجه النعمة على ابن رشد وحده ، بل شملت كل الذين كانوا يشتغلون بالفلسفة فوقع نفيهم إلى أماكن متفرقة ، وهم : أبو جعفر الذهبي ، والفقيه أبو عبد الله محمد بن إبراهيم قاضي بجاية ، وأبو عبد الله الأصولي ، وأبو الربيع الكفيف ، وأبو العباس القرابي الشاعر (1) .

ولم تدُم محنة ابن رشد وجماعته طويلا . فما عثم الأمير أن عفا عنه ودعاه إلى مراکش (2) ، وقد توسط في هذا العفو جماعة من فضلاء إشبيلية شهدوا عند الأمير لابن رشد أنه برىء مما نسب إليه . فرضي المنصور عنه وعن الجماعة التي شاركتها في المحنة وشملهم جميعا بالعفو ، وذلك أوائل سنة 595 (3) هـ (1198 م) . وقد دامت محنته بالإبعاد أقل من ثلاث سنوات ، لكنه ما لبث أن توفّي بعد العفو عنه بقليل ، وكانت وفاته رحمه الله في التاسع من صفر سنة 595 هـ (12 ديسمبر 1198 م) ، وفي أوائل السنة الموالية (4) ، توفي المنصور . ويذكر ابن أبي أصيبعة أن ابن رشد عمّر طويلا (5) ، وحدّد آخرون عمره بخمس وسبعين سنة (6) لا بإثنتين وسبعين كما ذكرنا عند الحديث عن وفاته .

ويميل بعض المؤرخين إلى أن المنصور لم يعف عنه ليعيد له مكانته واعتباره كما توهّم ابن الأبار وابن أبي أصيبعة ، ذلك أن ابن رشد قضى آخر حياته في عزلة عن الناس . ولم يكتب

(1) سميح الزين : ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، ص 14 .

(2) ابن الأبار : التكملة ، ج 1 ص 271 .

(3) ابن أبي أصيبعة : ص 532 ، ط 1 ، بيروت 1965 .

(4) كارل بروكلمان ، تاريخ الشعوب الإسلامية ج 2 ص 197 .

(5) عيون الأنباء ، ص 530 .

(6) حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام ج 4 ص 543 ، ط 1 ، القاهرة 1965 .

له أن يرى الأندلس ثانية (1) . وإنما كان السبب الحقيقي للعفو عنه الاحتياج إليه ، إذ أن الأمير عاد الى الانكباب على الفلسفة وغمضت عليه بعض قضاياها فدعا ابن رشد ليستعين به على فهمها (2) ، كما عهد إلى أبي جعفر الذهبي أحد الممتحنين بمحنة ابن رشد بمهمة العناية بمكتبة البلاط وبما احتوته من كتب الطب والفلسفة خاصة (3) .

وقد اختلفت آراء المؤرخين في تفسير الدوافع الحقيقية لتكبة ابن رشد ، فمنهم من أرجعها إلى أسباب شخصية بينه وبين المنصور ، ومنهم من جعلها ناشئة عن حسد الفقهاء وغيرتهم من الخطوة التي بلغها في البلاط الموحدى ، ومنهم من عاد بها إلى اشتغاله بالفلسفة وما صدر عنه من آراء أوهمت بالحساده (4) . فلننظر في هذه الأسباب لتبين الحقيقي منها .

إن الذين يعملون التكبة بأسباب شخصية يقولون إنها ناشئة أصلا عما كان بين المنصور وابن رشد من تنافر يرجع إلى إعجاب ابن رشد بنفسه ، وتعاليه على الأمير أحيانا إذ كان يخاطبه بقوله « أسمع يا أخي » (5) . لكن رينان يذهب إلى أن هذه الطريقة في الخطاب لم تكن صادرة من ابن رشد عن سوء قصد يرمي إلى الخط من مكانة الأمير ، وإنما هي دالة يدل بها ابن رشد على الأمير ، والأمير نفسه كان يرفع الكلفة بينه وبينه ويناديه

(1) كوربان ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ص 359 .

(2) دائرة المعارف البستاني ، المجلد الأول ص 489 . الطبعة الجديدة .

(3) ابن رشد والرشدية ص 43 .

(4) تراث الانسانية ، فيفري 1965 .

(5) عيون الأنباء ، ص 532 ، بيروت 1965 .

بالأخ (1) . ويرجح رينان أن السبب الحقيقي للكارثة إنما هو الخطوة الكبيرة التي نالها ابن رشد عند يعقوب المنصور ، فكانت مصدر الكيد والمكر من أعداء الفيلسوف الذين سعوا به حتى أفسدوا عليه آخر حياته (2) .

ويذهب الأنصاري (3) إلى أن سبب غضب المنصور عليه أنه كتب في كتاب الحيوان « ورأيت الزرافة التي عند ملك البربر » ، وأن ذلك وجد بخطه وعرض على المنصور فوقف عليه بنفسه ، وقد أسخطه سخطا شديدا حتى إنه همّ بسفك دمه لولا شفاعة صديقه أبي عبد الله الأصولي (4) . ودعا المنصور ابن رشد فأول الأمر وقال « إنما قلت : ملك البربر » . ويبدو أن المنصور لم يصدق ذلك وإن تظاهر بالافتناع فأسر الأمر في نفسه حتى تحين الفرصة (5) .

ويورد ابن أبي أصيبعة هذه الحادثة فيقول : « وأيضا فلما ابن رشد قد صنف كتابا في الحيوان ، وذكر فيه أنواع الحيوان ، ونعت كل واحد منها ، فلما ذكر الزرافة وصفها ثم قال : وقد رأيت الزرافة عند ملك البربر ، يعني المنصور . فلما بلغ ذلك المنصور صعب عليه ، وكان أحد الأسباب الموجبة في أنه نقم على ابن رشد وأبعده . ويقال إنه مما اعتذر به ابن رشد أنه قال : إنما قلت ملك البربر ، وإنما تصحقت على القارئ فقال : ملك البربر (6) » .

(1) ابن رشد والرشدية ، هامش ص 38 .

(2) المرجع المذكور ص 38 .

(3) سيرة ابن رشد . ذيل ابن رشد والرشدية لرينان ص 438 .

(4) سيرة ابن رشد للأنصاري ، الذيل ص 438 .

(5) المرجع المذكور ، نفس الصفحة .

(6) عيون الأنباء ص 531 ، بيروت 1965 .

ويزكرون سببا آخر من الاسباب الشخصية لتكبة ابن رشد هو اختصاصه بأبي يحيى أخى المنصور ووالي قرطبة وولاه له ، مما أخاف المنصور أن يكون ابن رشد موسوسا لأخيه بالرغبة في الملك (1) . على أن أكثر الذين تناولوا هذه التكمة بالبحث يرجعون سببها الحقيقي إلى حسد الفقهاء ، مما حملهم على السعي في الكيد له لدى المنصور واتهامه بالظن في الدين ، كما نسبوا إليه أموراً سياسية (2) لعلها تواطؤه مع أبي يحيى ووالي قرطبة . والواقع أن مبالغة المنصور في تقريبه هي التي كانت مصدر بلائه ، وأحسن هو نفسه بذلك (3) لأنه كان يعلم أن خصومه من الفقهاء والمتكلمين يسعون جادين لاستعادة مكانتهم التي كانت لهم على عهد المرابطين (4) ، وهم لن يستعيدوا هذه المكانة مالم يطيحوا بالفلسفة والفلاسفة المقربين من البلاط . وقد اندلعت الحرب بالشرق ضد الفلاسفة منذ قرأ الناس كتاب الغزالي — تهافت الفلاسفة — (5) ، ثم انتقلت إلى الأندلس فأصابا بلهيبها ابن رشد وجماعته ، ويقال إن يعقوب المنصور كان نصيراً للفلسفة (6) متحمساً لها مثل أبيه ، ولكنه اضطر إلى أن يضحى بابن رشد لحاجته الشديدة إلى تأييد الفقهاء لأنه كان يتعرض إلى بعض الانتفاضات في الداخل ويواصل ضد النصارى في الخارج طالبا عندهم ثأر أبيه الذي قتل أثناء حصاره لمدينة شنترين في حربه ضد الأير البرتغالي شانجه (7) . وقد كان لفقهاء المالكية بالأندلس نفوذ

(1) سيرة ابن رشد للأنصاري ، نفس الصفحة .

(2) شجرة النور الزكية لابن مخلوف ، ص 147 .

(3) مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

(4) المرجع السابق .

(5) دائرة المعارف الإسلامية ج 1 ، مادة ابن رشد ، ص 288 .

(6) المرجع نفسه ص 286 .

(7) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ج 2 ، ص 194 .

عظيم حتى إنهم كادوا يزلزلون عرش عبد الرحمان الثالث (1) ، فخرج عن مذهبهم إلى المذهب الشافعي وقرب إليه ابن حزم الظاهري لما رآه يحمل على المالكية حملاته المعروفة ، ثم ثاروا ثانية ضد عبد المؤمن بن علي فسلك معهم سياسة استبدادية (2) أضعفت نفوذهم مدة طويلة ، مما جعل ابنه أبا يعقوب يوسف يتجراً على تقريب الفلاسفة من البلاط ويمد لهم في دولته بعد أن كانت الفلسفة إثمًا عظيمًا ، ويفد عليه الفيلسوفان الكبيران ابن رشد وابن طفيل (3) .

وأكبر تهمة ألصقها الفقهاء بابن رشد هي رميه بالكفر والزندقة ، وقد نسبوا إليه أنه يؤله كوكب الزهرة . يقول عبد الواحد المراكشي « ... إن أعداء ابن رشد حصلوا على مخطوط مكتوب بيده ، شتم على شروح له ، ومما وجدوا فيه عبارة منقولة عن مؤلف قديم نصها — فقد ظهر أن الزهرة أحد الآلهة — فأطلعوا المنصور على هذه العبارة بعد عزلها عما تقدمها ، عازين إياها إلى ابن رشد ، واجدين فيها وسيلة لعدّه مشركاً (4) » : كما نسبوا إليه أنه أنكر هلاك قوم عاد الذين جاء ذكرهم في القرآن الكريم ، بل أنكر وجودهم (5) . وأهم ما وجهوه لفلسفته من مطاعن يتعلق بأربع قضايا هي : قدم العالم ، وعلم الله تعالى ، وخلود النفس ، وبعث الأجساد .

(1) الحضارة العربية ، ترجمة أحمد العدوي ص 120 .

(2) بروكلمان : المرجع المذكور ، نفس الصفحة .

(3) بروكلمان : المرجع المذكور ، ص 195 .

(4) المعجب في تلخيص أخبار المغرب (مخطوط) ، عبد الواحد المراكشي ، ورقة 115 (ظهر) .

(5) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، سبيع الزين ، ص 10 .

إنّهُ في الواقع لم ينكر هذه المسائل الاعتقادية ، ولكنّه سلك في بحثها مسلكاً فلسفياً بدا بعيداً عما جاء به الوحى (1) . فقدمُ العالمُ عنده لا يعنى أنّه غير مخلوق بل المقصود منه أنّه لم يخلَقْ دُفْعَةً واحدة ، فيفضي ذلك إلى القول بأنّه كان مسبوقاً بالعدم . وإنّما خلُقَ خلقاً مستمراً متجدّداً يدوم به رغم تغييره (2) ، فالخالق يفعل فعلاً متصلاً ، أنا بعد أن ، منذ الأزل ، وبهذا المعنى يكون العالم قديماً (3) . على أنّ صفة القدم بالنسبة إلى العالم ليست هي صفة القدم التي لله عزّ وجلّ حتى يلزم عن ذلك المروق من الدين ، فالعالم معلول لعلّة خالقه ومحرّكه ، أما الله جلّ وعلا فإنّه قديم لا علّة له (4) .

وفيما يتعلّق بعلم الله تعالى فإنّ الفقهاء والمتكلّمين كفّروا الفلاسفة لقولهم إنّ الله لا يعلم إلّا ذاته ، ممّا ينتج عنه إبطال العناية بالخلق مادام لا يعلم إلا ماهيته ، إذ يستحيل عليه أن يحفظ الموجودات وهو يجهلها ويجهل ما تحتاج إليه لاستمرار أنواعها في الوجود (5) . لكنّ ابن رشد تخلص من هذه الورطة بمذهب جديد أراد منه التوفيق بين الفلسفة والدين فقال : إنّ الله تعالى يعلم الأشياء في ذاتها لا على وجه كليّ ولا على وجه جزئيّ كما هو الشأن بالنسبة إلينا ، بل هو يعلمها على وجه لا نعقله . فعلمُ الله لا يشابه علمنا وإلا لزم عن ذلك أن يكون لله شريك في علمه (6) .

-
- (1) في الفلسفة الإسلامية ، ابراهيم مذكور ، ج 2 ص 84 .
 - (2) الكشف عن مناهج الأدلة ص 96 ، ابن رشد ط 2 ، بيروت 1979 .
 - (3) فصل المقال ، ابن رشد ، ص 23 . بيروت ط 2 ، 1979 .
 - (4) المصدر السابق ص 24 .
 - (5) دائرة المعارف الإسلامية ، مادة ابن رشد ، ج 1 ، ص 189 .
 - (6) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، ص 23 .

وعلم الله - عند ابن رشد - ليس مصدره الموجودات كما هو الشأن في علمنا الذي نستمدّه منها ، بل إنّ علمه تعالى هو علّة الموجودات (1) . وعلى هذا فإن العناية الإلهيّة بالموجودات لازمة عن علمه تعالى بها العلم الذي بيّناه (2) .

المسألة الثالثة التي تعرّض بسببها للاتهام بالزندقة والإلحاد هي مقولة خلود النفس . فقد رمى بأنّه يذهب مذهب الفلاسفة القائلين بانصهار النفوس الفردية بعد الموت فيما يسمّونه بالنفس الكلّية ، ومن ثمة فلا خلود لكلّ نفس على انفراد (3) . ولكنّ الحقّ غير ما ذكروا ، فإنّ ابن رشد ماشى الفلاسفة في مبدأ التمييز بين النفس والعقل ، وأنّ العقل مجرد عن المادة مطلقا بخلاف النفس فإنّها معالطة للمادة إذ تتصل بالجسم فنُسميه وتغذّيه ، لذلك لا تخلص من غواشي الهيولى (المادة) كما يخلص العقل (4) ، بل تختلط بها فتصير مكوّنة مما يشبه المادة (5) . وعلى ذلك فإنّ النفس الإنسانية عنده صورة للجسم ، وحياتها بعد الموت أمر ممكن (6) لا يستطيع إثباته بالبراهين اليقينية ، وإنّما معولنا في ذلك الاثبات هو الوحي (7) .

التّهمة الرابعة التي وجهت له هي إنكار بعث الاجساد والقول بفنائها فناءً أبدياً ، وإنّما الخلود الأرواح (8) ،

-
- (1) المرجع السابق ص 24 .
 - (2) انظر الضميمة بنهاية فصل المقال ، ص 39 ، ط 2 بيروت 1979 .
 - (3) دائرة المعارف الإسلامية ، مادة ابن رشد ، ج 1 ص 289 .
 - (4) تلخيص كتاب النفس لابن رشد ص 11 وما بعدها ط 1 . القاهرة 1950 .
 - (5) يقول : إنّها مكوّنة من هيولى لطيفة بالغة اللطف .
 - (6) الكشف عن مناهج الادلة ، ابن رشد ، ص 134 وما بعدها .
 - (7) تهافت التهافت ، ابن رشد ، ج 2 ص 833 .
 - (8) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 4 ص 546 .

والصحيح غير هذا . فابن رشد لم يقل بحياة الروح بمعزل عن الجسد يوم القيامة ، بل قال إن هذه الأجساد لن تعود ثانية ، لأن ما يفنى لا يعود بعينه ، وإتسا يعود ما يشبهه . وعلى ذلك فإنه سوف تكون لنا أجساد أخرى غير هذه ؛ أجساد أكمل لأن حياة الآخرة هي الحياة الكاملة (1) .

هكذا نتبين أن القوم حرّفوا كلامه الذي لا يناقض العقيدة ، فإنه قد ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال : إن الجنة لا تدخلها عجوز ، ومعنى ذلك أن أجسامنا هذه التي يعتريها البلى تتجدّد وتنفّض عن نفسها نقص الدنيا . ولكن أعداءه كانوا يلتمسون توريطه من كل سبيل ولو بتحريف كلامه وتزويره ، وهذا ما جعل الانصارى يقول : « والأعداء كانوا لا يسمون من الانتظار ، ويرقبون أوقات الضرار ... فأدلوها بتلك الألقيات ، وأوضحوا ما ارتقبوا فيه من شنيع السيئات ، المساحية لأبني الوليد كثيرا من الحسنات (2) » .

ولم ينسج ابن رشد من تهمة الإلحاد والزندقة حتى عند اللاهوتيين من الانصارى (3) ، فلما ترجمت لهم كتبه وشروحه أثناء القرن الثالث عشر ، حملت الكنيسة على نظرياته وحرمت تداولها (4) ، ولبى نداءها أساقفه باريس وأكسفورد وكانتر بيرى وغيرها (5) .

غير أن الفيلسوف الفرنسى رينان يذكر أن شيوع الإلحاد عن ابن رشد لدى الانصارى لم يكن لنفس الأسباب التي من أجلها

- (1) الكشف عن مناهج الأدلة ، ص 135 وما بعدها ، ط 2 ، بيروت 1979 .
- (2) سيرة ابن رشد للانصارى ، ذيل كتاب ابن رشد لرينان ، ص 437 .
- (3) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ص 288 ، مادة ابن رشد .
- (4) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 196 ، ط 3 ، بيروت 1961 .
- (5) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ص 288 .

رمي بالإلحاد عند المسلمين (1) ، وإنما كان بسبب كتبه الكلامية التي تتجلى فيها حرارة عقيدته الإسلامية ، وحرارة الدفاع عنها بصدق (2) . وبعبارة أوفى ، فإنّ إلحاده عند النصاري كان بسبب حماسه للإسلام ، اعتباراً منهم أنّ المسلمين ملاحدة (3) .

والواقع أنّ ابن رشد بعيد عن تهمة الإلحاد من أيّ جهة صدرت ، ولو يكن الأمر كذلك لما أمكن للمنصور أن يعفو عنه ، وأن يعيده إلى مكانته (4) . فالرجل ذو عقل جبّار لا يستطيع أن يقنع بإيمان يقوم على مسلمّات تؤخذ دون مناقشة ، لذلك راح يدعّم إيمانه بالبراهين اليقينية اعتقاداً منه أنّ الإسلام بعيد عن الخوارق والتّرهات ، قريب إلى العقول الصافية «... ولذلك فلا شيء يمنع من افتراضنا أنّ ابن رشد آمن بالإسلام ، لا سيما عند النظر إلى قلّة إسراف هذا الدّين في أمر الخوارق في عقائده الجوهريّة ، ومقدار اقترابه من أصفى اعتقاد بوجود الله (5) » .

ويذكر الأنصاري أنّ مؤاخذه ابن رشد بما نسب إليه كانت عن غير بحث وتقصّ ، بل أخذاً بالظاهر على عادة الملوك الذين اعتادوا هذا الأسلوب في المؤاخذه (6) ، ثمّ ينوّه به وبصديقه أبي عبد الله الأصولي الذي نكب معه فيقول : «... إليهما تنتهي البراعة في جميع المعارف ، وكثير ممّن انتفع بتدريسهم وتعليمهم ،

-
- (1) ابن رشد والرشدية ص 173 .
 - (2) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
 - (3) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
 - (4) مجلة تراث الانسانية ، فيفري 1965 .
 - (5) رينان : ابن رشد ، ص 172 .
 - (6) سيرة ابن رشد للأنصاري ، ذيل ابن رشد لرينان ، ص 438 .

وليس في زمانهما من بكاهلها ، ولا من نسج على منوالهما .
وتفرق تلاميذ أبي الوليد (بعد نكته) أيدي سبيل (1) .

ويذكر المراكشي في براءة ابن رشد من الزندقة والإلحاد
أن الشيخ أبا محمد عبد الكبير ، وكان من أهل النقوى ، اتصل
بأبن رشد أيام قضائه بقرطبة ، فكان يراه خارجا للصلاة وأثر ماء
الوضوء على قدميه ، وأنه يرى مما ينسب إليه (2) . كما شهد
ببرائه كل من ترجعوا له من معاصريه أو القريين من عصره
مثل ابن الأبار ، وابن أبي أصيبعة ، والأنصاري (3) .

إن فتنه لم يكن لها من سبب غير دسائس البلاط (4) وغير
الحسد والخصومة التي بينه وبين المتكلمين وبعض الفقهاء الذين
كانوا مقرئين من الملك وحاشيته ، فرأوا أنهم حرموا من المكانة
التي هم جديرون بها (5) . والواقع أن ابن رشد كان يبالغ في
تحقير المشتغلين بالعلوم من غير الفلاسفة ، كالمكلمين والفقهاء (6) .
فالمكلمون عنده غير مؤهلين للخوض في المسائل العقلية ، وإنما هم
أهل جدل ، أفسدوا العقيدة بمنهجهم الجدلية ، وفي اعتقاده أن
الغزالي لم يهاجم الفلسفة في كتابه — تهافت الفلاسفة — إلا مجازاة
لهم وخوفا من أن يتهموه بالكفر ، فعقولهم عدوة للفلسفة (7) .

(1) المرجع المذكور ، نفس الصفحة .

(2) المعجب في أخبار المغرب ، ورقة 115 (ظهر) .

(3) قارن بما أوردناه من أقوالهم في سيرته .

(4) ابن رشد والرشدية ، رينان ص 42 .

(5) تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

(6) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، سميح الزين ، ص 26 .

(7) رينان ، ابن رشد والرشدية ص 174 .

أما الفقهاء الذين كانوا يكيدون له فإنه اتهمهم بالتظاهر بالورع ، وقال فيهم إنهم أهل دنيا لم يحملهم الفقه على التقوى الصادقة ، ولذا كان أكثرهم منصرفا عن الآخرة ، مقبلا على الحياة الفانية (1) . وكان يتمثل فيهم بقول الشاعر :

أهل الرِّياء لبستهمُ ناموسكُمُ كالذئب أدلج في الظلام العاتم
فملككُمُ الدنيا بمذهب مالكٍ وقسمكُمُ الأموالَ باين القاسم

وبعد أن ينشد هذين البيتين يقول : معظم الفقهاء هكذا نجدهم (2) .

فالخصومة كانت قائمة على أشدها بينه وبينهم ، وذلك ما حداهم إلى السعي به ، وحبك مؤامرة كادت تؤدي إلى قتله . ولما حلت به النكبة أظهروا الشماتة به (3) ، وقال أحدهم وهو أبو الحسين بن جبير معبرا عن ذلك :

الآن أيقنَ ابنُ رُشْد أن تواليفه (4) تواليف
يا ظالمًا نَفْسَه تامل هل تجد اليومَ من تواليف

وهناك أبيات كثيرة في هذا المعنى لا يتسع المقام لذكرها (5) . ولا غرابة في أن ينال ابن رشد ماناله من الأذى بعد أن رام إثبات

(1) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، سميح الزين ص 26 .

(2) مجلة تراث الإنسانية ، فيفري 1965 .

(3) ابن رشد والرشدية ، ص 42 .

(4) تواليفه : مؤلفاته ، وقد أحرق معظمها .

(5) انظر سيرة ابن رشد للأنصاري .

العقيدة بمنهج الفلسفة (1) ، وأدخل في الشريعة مذهب التأويل والأقيسة العقلية كما سيأتي عند الحديث عن منهج الفقهى ، ثم أراد آخر الأمر أن يقوِّض صرح المالكية التي تألب عليه أهلها ، وذلك بإذاعة المذاهب الأخرى (2) عن طريق كتابه — بداية المجتهد ، ونهاية المتقصد — .

وإذ كان الرجل بهذا الاعتبار وهذه المكانة التي جعلت منه رمزا لثورة عقلية في بيئة عرفت بالتقليد ، فهو جدير بأن نعرف بقيمته العلمية وبأسأله مع الإسلام بمختلف العوامل التي كوَّنت شخصيته .

(1) في الفلسفة الإسلامية ، إبراهيم مذكور ، ج 2 ص 84 .

(2) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

الفصل الثاني

علمه وآثاره

- المكانة العلمية لابن رشد
- شيوخه
- بيئته العلمية
- مؤلفاته
- تأثيره ، تلاميذه

المكانة العلمية لابن رشد

ملأت حياة ابن رشد القرن الثاني عشر ، ولم يكن الرجل لامعاً في الفلسفة فحسب ، وإنما كان إماماً في علوم عصره ومثقفاً ثقافةً موسوعية . يقول ابن فرحون : « كانت الرواية أغلب عليه من الدراية ، ودرس الفقه والأصول وعلم الكلام ، ولم ينشأ بالأندلس مثله كمالاتاً وعلماء وفضلاء ... وعني بالعلم من صغره الى كبره حتى حُكي أنه لم يَدَعِ النظر ولا القراءة سُدَّ عقل الا ليلة وفاة ابيه ، وليلة بنائه على أهله ، وأنه سود - فيما صنف وقيد وألف وهذب واختصر - نحواً من عشرة آلاف ورقة . ومال إلى علوم الأوائل ، وكانت له فيها الإمامة دون اهل عصره ، وكان يُفزعُ إلى فتياهُ في الطب كما يُفزعُ إلى فتياهُ في الفقه ، مع الحظ الوافر من الإعراب والآداب والحكمة ... (1) »

ويذكر ابن الأبار أنه كان يحفظ شعر أبي تمام وشعر المتنبي ويكثر من التمثل بهما في مجالسه ، ويورد ما يتمثل به أحسن إيراد (2) ، إلى جانب معارفه الواسعة في الإلهيات والفقه ،

(1) الديباج المذهب ص 285 ، مصر 1351 هـ .

(2) التكملة ، ج 1 ص 270 .

والطب والفلك والفلسفة والرياضيات (1) . ويدل تلخيصه لكتاب فن الشعر لأرسطو على اطلاعه الواسع في الأدب العربي - خاصة القديم منه - ، وعلى معرفته بصناعة الشعر ونقده . فقد كان يستشهد في كل صفحة من صفحات هذا الكتاب بامرئ القيس أو عترة العبي أو النابغة أو الأعشى ، ويورد أحيانا فقرات من كتاب الأغاني . وكان إلى ذلك يحفظ الموطأ عن ظهر قلب (2) . ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه اشتغل بالتعليم (3) إلى جانب القضاء والطب ، وثبت كتبه الواسعة المتعققة أن طاقته على العمل كبيرة ، وأنه امتاز على غيره من علماء المسلمين في عصره بالنقد المركز والآراء التي تتجاوز عصره (4) أحيانا .

وقد ساعده الحظ بزوال ذلك الكابوس الذي سلطه المرابطون على الفلسفة (5) ، فظهر نشاطه في عهد الموحدين الذين كانوا يقربون الفلاسفة . والواقع أن معارف ابن رشد وان بدت عليها مسحة الشمول ، فإن شهرته تعود أساسا إلى الفلسفة ، وقد قسم بعض الدارسين فلسفته إلى قسمين أساسيين : أحدهما تركيبي انتقائي ، وهو الذي تمثله كتاباته في الجمع بين الدين والحكمة ، وفي هذا الصدد ترد كتبه الثلاثة : فصل المقال ، والكشف عن مناهج الأدلة ، ومقالة فيما يعتقده المشاعون وما يعتقده المتكلمون . أما القسم الثاني من فلسفته فتحليلي نقدي ، تمثله شروحه لكتب أرسطو . فقد حلل في شروحه هذه ، ونقد الشراح قبله ، وناقش

(1) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ج 1 ص 358 .

(2) ابن الأبار : التكملة ، ج 1 ص 270 .

(3) عيون الأنباء ، ص 530 ، بيروت 1965 .

(4) رينان : ابن رشد والرشدية ص 62 .

(5) تاريخ الإسلام ، حسن إبراهيم حسن ، ج 4 ص 543 .

الغزالي والمتكلمين وابن سينا ، مُسَبِّحًا مراتب الأقاويل في التصديق والإقناع (1) ، ذاكرا ان أكثرها يعد دون مرتبة البراهين اليقينية . ومنهجه في المناقشة والنقد أن يذكر كلام الخصم ثم يعرج عليه بالتحليل والنقد ، وغرضه من ذلك أن يبين أنه خطابي أو جدلي أو سفسطائي ، ومن ثمة يسقطه لأن القول لا يكون صحيحا عنده الا إذا كان من البراهين اليقينية ، وأما ما هو جدلي أو خطابي أو سفسطائي فلا يعول عليه (2) .

وهذا القسم من فلسفته هو ما امتاز به على غيره من الفلاسفة ، وجعله معدودا بين كبارهم . وأثبت له مدرسة متميزة دعاهها الغربيون بالرشدية ، فكان لها أثرها في النصف الثاني من القرون الوسطى الى مطلع العصر الحديث (3) .

أما فلسفته التركيبية فلم يكن فيها بدعا من الفلاسفة المسلمين الذين سبقوه ، فقد حرص مثلهم على التوفيق بين الفلسفة والدين (4) ، الا أن أيئا منهم لم يسلم من نقده ، سيما الفارابي وابن سينا (5) . ولم يكن يعظم أحد في نفسه غير أرسطو ، فقد انكب على مؤلفاته يشرحها شروحا متعددة ، وكان يفخر بأنه الشارح الأعظم لأرسطو . والواقع أنه بلغ في شرحه الأكبر أعلي قممه الفلسفية حتى قيل : إن الجليعة تفسر بأرسطو ، وأرسطو يُفسر بابن رشد (6) .

(1) تعليق على مادة ابن رشد : جميل صليبا ، دائرة المعارف الإسلامية ج 1 ص 292 .

(2) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(3) المرجع السابق ، ص 293 .

(4) الزيات : تاريخ الأدب العربي ، ص 392 ، ط 23 ، مصر .

(5) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 4 ص 455 .

(6) رينان : ابن رشد ص 73 .

ولقد ذاع صيته عند الغربيين لكونه شارحا لأرسطو أكثر من كونه طبيبا (1). وبجهوده العظيمة التي لا تعرف الكلل استطاع أن ينقل إلى الإنسانية روائع الفلسفة اليونانية (2)، ولم يكن مجرد شارح أو ناقل، وإنما كان ممثلا للعبقريّة الإسلامية التي تجلو الغوامض، وتضيف أكثر مما تأخذ. وكان أثناء شرحه يسدّل فلسفته الأصلية فيما يشرح، وتبدو شخصيته قوية في شروحه فيحذف ما يرى حذفه، ويضيف ما تجب إضافته، وأحيانا يبقّي على النص لا يغيّر فيه شيئا. وهكذا يصول صولة الخبير والعبقري النافذ، ويجول جولة العالم العظيم (3). وتدل شروحه على سعة اطلاعه على مذاهب الفلاسفة الآخرين، وعلى أقوال فلاسفة الإسكندرية المقررة في مؤلفات أمونيوس وثمستيوس (4).

ويتحدث الفيلسوف الفرنسي أرنت رينان في إعجاب شديد بعبقريّة ابن رشد وببراعته في الفلسفة فيقول :

« وما كان يقع أحيانا أن يرتقي بحماسه العلمية وكلفه بالفلسفة إلى نبرة خلقية بليغة، ويسود الإسهاب شروحه، ولكن بلا جفاف، وتتجلى شخصيته فيما يعرف أن يسوقه إلى المواضع المهمة من استطرادات وتأمّلات (5) ».

-
- (1) رينان : ابن رشد ، ص 73 .
 - (2) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 4 ، ص 543 .
 - (3) مجلة تراث الإنسانية : المجلد السابع ، العدد الثالث ، مقال عن ابن رشد لسميد زائد .
 - (4) دائرة المعارف البستاني ، المجلد الأول ص 489 .
 - (5) ابن رشد والرشدية ، ص 69 .

وتبدو سيطرته على الفلسفة واضحة في قدرته على الشرح وعمقه في التحليل (1) ، وهما صفتان كانتا موضع إعجاب شديد من تلاميذه اليهود والنصارى ، بل كانتا موضع إعجاب حتى من خصومه المتكلمين والفقهاء الذين كانوا يستأون من مهارته لأنهم يعتبرونها فتنة للناس ، تحجب إليهم الفلسفة وهي في نظرهم خطر على الدين (2) .

بهذه البراعة في الشرح والتحليل والنقد ذاع صيته عند اللاتينيين . وأطلق عليه دانتى في الكوميديا الإلهية لقب – الشارح الأكبر – وهو اللقب الذي اشتهر به (3) . ويُقال ان ابن طفيل أشار إليه في قصته الفلسفية – حي ابن يقظان – بقوله : « واما من كان معاصراً له (يعني ابن رشد) ممن يوصف بأنه في مثل درجته ، فلم نر له تاليفاً (4) » .

والطريف أن شهرة ابن رشد اتسعت وهو ما يزال على قيد الحياة ، من ذلك أن الإمام فخر الدين الرازي الشهير علم بمكانة ابن رشد فاستأجر سفينة من الإسكندرية ليروحل إلى الأندلس بنية لقائه ، لكنه عدل عن السفر حين بلغته أنباء النسكة التي حلت به . وتذيع كتب ابن رشد في المشرق فيتهافت عليها العلماء والفلاسفة ، من ذلك أن الفيلسوف اليهودي ابن ميمون الذي يُعدّ تلميذاً وفياً لابن رشد كان يقرأ في مصر سنة 1190م (5) كتبه وهو ما يزال على قيد

(1) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ص 288 .

(2) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(3) تهافت التهافت لابن رشد : مقال لسميد زائد بمجلة تراث الإنسانية ، المجلد

السابع ، العدد الثالث ، مارس 1964 .

(4) ذكره رينان : ص 37 من كتابه عن ابن رشد .

(5) ابن رشد والرشدية 55 .

الحياة ، وابن ميمون لم يتتلمذ له لأنه لم يلتق به ، وإنما كان مدمنا على قراءة كتبه ، فما يكاد يظهر لابن رشد كتاب حتى يرسل إليه بنسخة منه من انتدبهم بالأندلس لهذا الغرض .

ويذكر الذهبي أن أحد علماء الشرق ، وهو تاج الدين بن حمويه ، ارتحل إلى المغرب بنية الالتقاء بابن رشد ، ولكنه لم يتمكن من ذلك لأن الظروف صادف شدة غضب المنصور ، فكانت العزلة التي فرضت على ابن رشد في منفاه صارمة (1) .

وكما كان ابن رشد علما من أعلام الفلسفة ، فهو إمام في الطب أيضا . يقول عنه ابن أبي أصيبعة : « وكان متميزا في علم الطب ، وكان من كلامه في ذلك قوله : من اشتغل بعلم التشريح ازداد إيمانا بالله (2) » . وشهرته في الطب تعود إلى الكتاب القيم الذي ألفه فيه وسماه « الكليات » لأنه جمع فيه النظريات العامة لعلم الطب أو المبادئ الأساسية لعلم الأمراض . وقد رأى أن كتابه هذا يحتاج إلى آخر يكمله ويكون مقصورا على الجزئيات ، فقصده أبا مروان بن زهر الطبيب الأندلسي الشهير - وكانت بينهما مودة - ورجاه أن يقوم بهذه المهمة ، فألف ابن زهر كتابه المعروف بالتيسير (3) واقتصر فيه على العلاج الجزئي التطبيقي تكميما للقواعد الكلية العامة التي ضمنها ابن رشد كتاب الكليات ، فالكتابان يكمل أحدهما الآخر . ويتحدث ابن رشد نفسه عن الكتابين فيقول : « فمن وقع له هذا الكتاب (يعني الكليات)

(1) سيرة ابن رشد للذهبي ، انظر ملحق ابن رشد لرينان ص 451 .

(2) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ص 530 ط . 1 ، بيروت 1965 .

(3) المرجع السابق .

وأحب أن ينظر بعد ذلك إلى الكنانيش ، فأوفق الكنانيش له الكتاب الملقب بالتيسير الذي ألفه في زماننا هذا أبو مروان بن زهر (1) . ثم يذكر أنه هو الذي طلب إلى ابن زهر تأليفه ، وأنه هو الذي عمل على نشره لينتفع الناس به فيقول : « وهذا الكتاب سألته أنا إياه ، وانتسخته فكان ذلك سبيلا إلى خروجه (2) » :

ولابن رشد شرح كبير على كتاب جالينوس في الطب ، كما ألف كتابا في التوفيق بين أرسطو وجالينوس دل على علو كعبه في الطب كما في الفلسفة ، ولكنه كان ينحاز إلى أرسطو ويرد جالينوس كلما بدا تعارضهما بصورة لا تمكن من الجمع بين رأييهما (3) . وهكذا ظل وفيا لأرسطو في الطب وفاء له في الفلسفة . ومن آراء ابن رشد في علم الطب ان القلب هو العضو الأساسي في الجسم ، وأنه مصدر جميع وظائف الحياة عند الأحياء (4) .

ويذكر ابن أبي أصيبعة أن ابن رشد حاز الفضل في كل العلوم التي عرفها أهل زمانه ، وأنه كان أوحدهم في علم الفقه والخلاف (5) ، وكان جيد التصانيف ، حسن المعاني :

ونظرا إلى ما للرجل من شأن وما انتهى إليه من شأو في شتى العلوم ، رأينا أن نتناول في هذا البحث مرحلة تعلمه ونذكر شيوخه والبيئة العلمية التي عاش فيها ، مع توخي الإيجاز الذي تهتمه هذه الدراسة .

(1) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص 530 .

(2) المرجع السابق ص 532 .

(3) رينان : ابن رشد ، ص 73 .

(4) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(5) عيون الأنباء ، ص 530 .

شيوخه

كانت دراسة ابن رشد لمختلف الفنون والعلوم التي برع فيها مما يشهد لقرطبة (1) أنها كانت كعبةً للعلم ومصدراً لإشعاع الحضارة الإسلامية .

ويذكر ابن الأبار شيوخه في عجالة فيقول : « روى عن أبيه أبي القاسم ، استظهر عليه الموطأ حفظاً . وأخذ يسيراً عن أبي القاسم بن بشكوال وأبي مروان بن مسرة وأبي بكر بن سمحون وأبي جعفر بن عبد العزيز ، وأجاز له هو وأبو عبد الله المازري ، وأخذ علم الطب عن أبي مروان بن جرير بن البرقي (2) » :

ويبدو أن أباه هو أول شيوخه ، وأنه درس عليه الحديث (3) : وكان أبو القاسم بن بشكوال وأبو مروان بن مسرة وأبو بكر بن سمحون وأبو جعفر بن عبد العزيز وأبو عبد الله المازري (4) وأبو محمد بن رزق (5) شيوخه في الفقه .

(1) يوسف أسعد داغر : مصادر الدراسة الأدبية ج 1 ص 277 ط 2 بيروت 1961 .

(2) ابن الأبار : التكملة ، ج 1 ص 269 .

(3) محمد بن محمد بن مخلوف : شجرة النور الزكية ص 146 .

(4) ابن فرحون : الديباج المذهب ص 284 .

(5) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص 530 .

وذهب ابن مخلوف في شجرة النور الزكية إلى أنه أخذ الفقه عن جده ، وهذا ليس بصحيح لأن وفاة الجدد كانت في السنة التي ولد فيها الحفيد . وقد ذكر ابن الأبار في التكملة أن وفاة ابن رشد الجدد كانت بعد ميلاد حفيده بأشهر ، بل إن ابن فرحون أكد في الديباج المذهب أن وفاة الجدد كانت بعد مولد حفيده بشهر واحد (1) .

كما يخطئ ابن مخلوف حين يذكر أن الإمام المازري دفين المنستير أجاز ابن رشد (2) ، إنما الذي أجازهُ هو أبو عبد الله محمد بن مسلم المازري ، متكلم وفقيه وأصولي (3) ، فكان أستاذه في علم الكلام وفي الفقه والأصول .

ومن أساتذته في الطب أبو مروان بن جريول البلسي (4) وأبو جعفر بن هارون الترجالي ، وكان أستاذه في الفلسفة أيضا (5) . وكان ابن رشد ملازما له ، فأخذ عنه كثيرا من العلوم الحكومية الأخرى (6) كعلم الفلك والمنطق والرياضيات .

ونحن سنترجم بإيجاز لأهم هؤلاء الشيوخ تعريفا بعلمهم وتبياناً لفضلهم ، ولكي تتضح من خلال ذلك متانة التكوين العلمي الذي سعد به ابن رشد ، مبتدئين بأجل هؤلاء الشيوخ وأوسعهم

(1) ابن الأبار : التكملة ج 1 ص 271 . قارن بابن فرحون ، الديباج المذهب ص 285 .

(2) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ص 146 .

(3) معجم المؤلفين لعمر كحالة : ج 12 ص 22 ، ط . دمشق 1960 .

(4) الديباج المذهب لابن فرحون ، ص 284 .

(5) ابن أبي أصيبعة ص 530 .

(6) المرجع السابق .

علما وشهرة ، أعني جدّه الذي يُسكني مثله أبا الوليد ومحمد بن رشد ، فهو يُعدّ أبرز شيوخه . أحدهما أن معظم الذين درس عليهم فيلسوفنا كانوا تلاميذ لجدّه ، والثاني أن ما ألفه الجدّ ما كتب في علم الكلام والفقه كان مصدرا للحفيد . يقول رينان في هذا العدد : « كان جدّه فقيها مشهورا في المذهب المالكي ، له مجموعة ضخمة من الفتاوى ... والفلسفة في هذه المجموعة مكانها للصلة التي بينها وبين علم الكلام ، ويستحيل الى الناظر في كثير من صفحات هذا الكتاب الطريف أنه يتكهنس أصول فكر الشارح (1) »

ابن رشد الجدد :

« هو محمد ابن أحمد بن محمد بن رشد المالكي ، يكنى أبا الوليد ، قرطبي ، زعيم فقهاء وقته بأقطار الأندلس والمغرب ، ومُقدّمهم المعترف له بصحة النظر . وجودة التأليف ، ودقة الفقه وكان إليه المنزع في المشكلات ، بصيرا بالأصول والفروع والفرائض والتفتن في العلوم . وكانت الرواية أغلب عليه من الرواية ، كثيرا التصانيف مطبوعا . ألف كتاب البيان والتحصيل ، وهو كتاب عظيم نيف على عشرين مجلدا ، وكتاب المقدمات لأوائل كتب المدونة (2) ، واختصارا لكتب مبسطة من تأليف يحيى بن اسحاق بن يحيى ، وتهذيبا لكتب الطحاوي في مشكل الآثار ، وأجزاء كثيرة في فنون من العلم مختلفة ، وكان مطبوعا في هذا الباب ، حسن العلم والرواية ، كثير الدين ، كثير الحياء ، قليل الكلام ، نزيها ، مُقدّما عند أمير المسلمين ، عظيم المنزلة ، مُعتمدا في العظام أيام حياته . وولي قضاء الجماعة بقرطبة

(1) ابن رشد والرشدية ص 33 .

(2) نسبت بعض المؤلفين هذين الكتابين للحفيد ، والصحيح أنهما للجد .

سنة 511 هـ ، ثم استعفى منها سنة 515 هـ إثر الهيج الكائن بها من العامة ، وأعفى وازداد جلالته ومرتلة . وكان صاحب الصلاة أيضا في المسجد الجامع ، وإليه كانت الرحلة للتفقه من أقطار الأندلس مدة حياته . كان قد تفقه بأبي جعفر بن رزق وعليه اعتماده ، وبنظرائه من فقهاء بلده ، وسمع الجياني وأبا عبد الله بن فرج وأبا مروان بن سراج وابن أبي العافية الجوهري . وممن أخذ عنه القاضي الجليل أبو الفضل عياض رحمه الله تعالى . قال في الغنية له : جالسته كثيرا وسألته واستفدت منه . وكان القاضي أبو الوليد رحمه الله تعالى يصوم يوم الجمعة دائما في الحضر والسفر . توفي رحمه الله ليلة الأحد 11 ذي القعدة سنة 520 هـ ودفن بمقبرة العباس وصلى عليه أبنة القاسم وشهده جمع عظيم من الناس . وكان الثناء عليه حسنا جميلا ، ومولده في شوال سنة 405 هـ (1) »

ابن رشد الاب (ابو القاسم) :

ذكرنا أن أبا ابن رشد كان شيخه في الحديث ، وأنه استظهر عليه الموطأ ، وهذه ترجمة الاب : « هو أحمد بن محمد بن رشد ، يُكنى أبا القاسم ، قاضي قرطبة ، أخذ عن أبيه كثيرا ولازمه طويلا ، وسمع من شيخنا أبي محمد بن عتّاب وغيره ، وأجاز له أبو عبد الله بن فرج وأبو علي الغساني وغيرهما . وكان خيرا ، فاضلا ، عاقلا ، مسجبا إلى الناس ، طالبا للسلامة منهم ، باراً بهم . وتوفي رحمه الله يوم الجمعة ، ودفن يوم السبت 14 رمضان سنة 563 هـ ، بمقبرة أبي العباس مع سلفه ، وكان مولده سنة 487 هـ (2) » .

(1) الديباج المذهب لابن فرحون ص 278 ، ط مصر ، 1351 هـ .

(2) ابن بشكوال : كتاب الصلة ، ج 1 ص 83 ط 1 ، مدريد ، 1882 .

ابن مسرة :

من شيوخ ابن رشد في الفقه « عبد الملك بن مسرة ، يكنى أبا مروان ، من أهل قرطبة ومن مفاخرها وأعلامها . أخذ الموطأ عن أبي عبد الله محمد بن فرج سماعاً ، وأخذ عن جماعة من شيوخنا وصحبه عندهم ، واختص بالقاضي أبي الوليد بن رشد (الجدل) وتفقه معه ، وصحب أبا بكر بن مفوز فانتفع به في معرفة الحديث والرجال والضبط ، وكان ممن جمع الله له الحديث والفقه مع الأدب البارع ، والحظ الحسن ، والفضل والدين والورع والتواضع والهدى الصالح ، وكان على منهاج السلف المتقدم : أخذ الناس عنه ، وكان أهلاً لذلك ، لعلوا ذكره ، ورفعة قدره : وتوفي رحمه الله ودفن يوم الخميس بعد العصر لثمان بقين من رمضان من سنة 552 هـ (1) » .

أبو جعفر عبد العزيز :

من شيوخه في الفقه « أبو جعفر عبد العزيز بن حمدين التغلبي ، من أهل قرطبة وقاضي الجماعة بها . سمع من أبيه وغيره ، وولي قضاء بلده في شعبان سنة 529 هـ ، ثم عزل وولي مكانه أبو القاسم ابن رشد (والد الفيلسوف) . ولكن أبا القاسم استعفى فأعفي فأعيد أبو جعفر ثانية . وكان أبو الحسين بن سراج يقول في أسرة بني حمدين التي منها أبو جعفر : لا تزال قرطبة دار عصمة ونعمة ماملك أزمتها أحد من بني حمدين . كان يقول هذا على ما كان بينه وبين بني حمدين من البعد والتنافس . وانتقل أبو جعفر إلى مالقة واستقر بها إلى أن توفي سنة 548 هـ (2) » .

(1) عن الصلة لابن بشكوال ، ج 1 ص 358-359 .

(2) عن التكملة لابن الأبار ، ج 1 ص 38-39 ، ط 1 ، مدريد 1887 م .

أبو القاسم بن بشكوال :

كان ابن بشكوال استاذاً لابن رشد في الفقه والحديث ، وهو « أبو القاسم خلف بن عبد الملك بن مسعود بن موسى بن بشكوال الانصاري ، من كتاب السير ، انحدر من أسرة تنسب الى سريون بالقرب من بلنسية . ولد في ذي الحجة سنة 494 هـ في مدينة قرطبة واكتسب معرفة واسعة بالحديث وبتاريخ وطنه بعد أن درس بمسقط رأسه وفي إشبيلية مدة من الزمن ، وتوفي بقرطبة ليلة الأربعاء 8 رمضان سنة 578 هـ . وأهم شيوخه أبو الوليد بن رشد (الجد) وأبو بكر بن العربي (1) . ولابن بشكوال شهرة بين جميع مصنفى معاجم السير ، وهو حجة في الحديث ، ولم يكن له نظير في معرفة تاريخ الأندلس ، ومؤلفاته بلغت الخمسين ، وأهمها كتاب الصلة في تاريخ أئمة الأندلس ، ومعجم في سير علماء الأندلس ، وتكملة لمعجم ابن الفرضي في السير ، وكتاب الغوامض والمبهجات في الأسماء العسيرة الهمجاء (2) » .

ابن جريول :

من أساتذة ابن رشد في الطب « أبو مروان عبد الملك بن جريول ، من أهل بلنسية ، سكن قرطبة ، ويعرف بابن كُنْبِرَاط ، وكان من أهل المعرفة بالطب والتقدم في صناعته . عنه أخذ القاضي أبو الوليد بن رشد وأبو الحسين بن عبد الله بن عمر المدحجي وغيرهما (3) » .

-
- (1) هو القاضي أبو بكر بن العربي الإشبيلي المتوفى سنة 543 ، تلميذ الغزالي ومعاشر لابن رشد الجد ، وهو غير محيي الدين بن عربي الفيلسوف الصوفي المتوفى بدمشق سنة 638 هـ ، صديق ابن رشد الحفيد .
 - (2) عن دائرة المعارف الإسلامية ج 1 ص 220 ، ط 1 ، دار الشعب ، مصر 1969 .
 - (3) عن التكملة لابن الأبار ، ج 2 ص 614 ، ط 1 ، مدريد 1887 م .

أبو جعفر الترجالي :

من أستاذته الكبار في الطب والفلسفة الذين كانت ثقافتهم شاملة أبو جعفر بن هارون الترجالي ، يقول عنه ابن أبي أصيبعة : « من أعيان اهل إشبيلية ، وكان محققا للعلوم الحكمية ، متقنا لها ، معتنيا بكتب أرسطاطاليس وغيره من الحكماء المتقدمين ، فاضلا في صناعة الطب ، متميزا فيها ، خبيرا بأصولها وفروعها ، حسن المعالجة ، محمود الطريقة . خدم لأبي يعقوب والد المنصور ، وكان من طلبة الفقيه أبي بكر بن العربي ، لازمه مدة واشتغل عليه بعلم الحديث . وكان أبو جعفر بن هارون يروي الحديث ، وهو شيخ أبي الوليد بن رشد في التعاليم والطب . وأصله من ترجالة من ثغور الأندلس ، وهي التي أصابها المنصور خالية وهرب أهلها وعمرها المسلمون . وكان أبو جعفر هارون عالما أيضا بصناعة الكحل وله آثار فاضلة في المداواة (1) » .

وذهب بعض المؤلفين إلى أن أبا مروان بن زهر كان شيخه في الطب (2) . لكن هذا ليس بصحيح ، وإنما كان صديقا له منذ اتصل ابن رشد بأبي يعقوب الموحدى ، إذ كان ابن زهر من أطباء البلاط . ويذكر ابن أبي أصيبعة أنه كانت بينهما مودة ، وأن علاقتهما لم تكن علاقة طالب بأستاذ وإنما كانت علاقة يستوى فيها الرجلان ويتعاونان معا على صناعة الطب والتأليف فيه (3) . كما ذكر ابن مخلوف في شجرة النور الزكية أن من شيوخه في الطب والفلسفة ابن باجة (4) ، وهذا لا يستقيم لأن ابن باجة توفي

(1) عيون الأنباء ج 3 ص 121 ، 122 ، ط . بيروت 1957 .

(2) ابن رشد ، آخر فلاسفة العرب ، ص 8 .

(3) عيون الأنباء ص 530 .

(4) شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ص 146 ، ط 1 ، القاهرة 1350 .

سنة 533 هـ (1138) حين كان ابن رشد في سن مبكرة (1) . وإنما يرجع تأثير ابن رشد بابن باجة الى ما اطلع عليه ابن رشد من فلسفة ابن باجة في كتاب — تدبير المتوحد — (2)

والواقع أن استاذة بحق إنما هو أرسطو ، فلا شيء يعدل عند ابن رشد منطق أرسطو ، وفلسفته ، وطبه ، وعلومه المختلفة التي تلقاها عنه الناس في الفلك والحيوان والطبيعات وغيرها (3) ، ولأ سعادة لأحد دون معرفة منطق أرسطو (4) ، والزمن لن يستطيع أن يغير من آرائه شيئاً ، فهو الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم ، والإنسانية بلغت فيه مرتبتها القصوى التي لن يبلغها أحد بعده ، والعناية الإلهية أرادت أن تجعله مثلاً للمدى ما تبلغه قدرة العقل البشري من اتصال وامتزاج بالعقل الكلي (5) . ويقول عنه في مقدمة كتاب الطبيعيات : « إن مؤلف هذا الكتاب هو أعقل اليونان ، أرسطو طاليس بن نيقوماخس ، الذي وضع علوم المنطق والطبيعات وما بعد الطبيعة وأكملها . وقد قلت إنه وضعها لأن جميع الكتب التي ألفت قبله عن هذه العلوم لا تستحق جهده الحديث عنها ، ولأنها توارت بمؤلفاته الخاصة . وقد قلت إنه أكملها لأن جميع الذين خلفوه حتى زمننا — أى في مدة خمسة عشر قرناً — لم يستطيعوا أن يضيفوا شيئاً إلى مؤلفاته أو أن يجدوا فيها خطأ ذا بال ، والواقع أن جميع هذا اجتماع في رجل واحد ، وهذا أمر عجيب خارق للعادة (6) » .

(1) يوسف أسعد داغر: مصادر الدراسة الأدبية ج 1 ص 277 ، ط 2 ، بيروت 1961 .

(2) رينان : ابن رشد والرشدية ص 34 .

(3) المرجع السابق ص 71 .

(4) حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الإسلام ج 4 ص 544 .

(5) دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة أبو ريذة ص 286 ، ط 2 ، مصر 1957 .

(6) ترجمة رينان عن اللاتينية ، انظر كتابه ، ابن رشد ، ص 70 .

ويبلغ به الهيام بأرسطو حد اعتباره نفحة إلهية فوق مستوى البشر فيقول : « وهو اذ امتاز على هذا الوجه ، يستحق أن يدعى إلهيا أكثر من أن يدعى بشريا ، وهذا ما جعل الأوثان يسمونه إلهيا (1) ». ثم يحمّد الله حمدا لا حد له — كما جاء في عبارته — على أن اختار أرسطو لأعلى الكمالات الإنسانية (2) . ويزعم أن ما بلغه أرسطو لا يبلغه أحد في أي عصر ومصر ، وأن أرسطو هو الذي أشار إليه الله تعالى بقوله « ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء » (3) . وعبر بعضهم عن شدة افتتان ابن رشد بأرسطو فقال : « لو صحت عقيدة التناسخ لقننا إن روح أرسطو تقمصت جسم ابن رشد ... فإن حكيم العرب تعصب لحكيم اليونان وزعم أنه وصل بالعلم إلى أبعد غاياته ، فوقف نفسه على شرح فلسفته وتلخيص كتبه (4) ».

ومن الباحثين من زعم أن ابن طفيل من شيوخه ، وهذا غير صحيح أيضا لأن الثابت أن ابن رشد كان اعظم معرفة وأوسع اطلاعا وأعظم فكرا من ابن طفيل ، ولو قيل العكس لكان أولى (5) . ومهما يكن من أمر فإن الرجلين ترافقا في الحياة ، وفي الشواغل الفكرية ، واتجها اتجاها واحدا في قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ، إذ يريان أن الحقيقة الفلسفية لا تتناقض مع الحقيقة الدينية (6) . كما أنهما يتفقان في أن تدين العوام ساذج

-
- (1) المرجع المذكور ، نفس الصفحة .
 - (2) تهافت التهافت لابن رشد ، ص 71 .
 - (3) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
 - (4) تاريخ الأدب العربي : أحمد حسن الزيات ، ص 392 ، ط . 23 ، مصر .
 - (5) مجلة تراث الإنسانية ، عدد فيفري 1965 .
 - (6) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 195 .

يقف عند المظاهر ، وأن هذا الضرب من التدين لا يليق بالفيلسوف
الذي يقيم الدين على المعرفة الحكمية (1) .

وإذ ألمنا بتراجم أبرز شيوخ ابن رشد وبمكائنه العلمية
والفكرية ، نستقل الى بيئته لننظر هل كان فيها ما يساعده على بلوغ
هذه المكانة ؟

(1) المرجع السابق ، ص 196 .

بيئته العلمية

إن أهل الأندلس عامة قد عُنُوا في حياتهم العلمية المبكرة بضربين من العلم هما اللغة والفقه وما يتصل به من رواية الحديث (1). ومنذ الأيام الأولى للحياة العلمية ساد المذهب المالكي ، ونتج عن ذلك ضيق بالمذاهب الأخرى خاصة العقلية منها ، لا لأن المذهب المالكي متحجر ، بل ذلك هو شأن كل مذهب يسود ، إذ يزداد شموخاً واستملاءً بماله من كثرة الأتباع . وكانت في هذه السطوة التي حازها المذهب المالكي جوانب إيجابية ، منها نجاة الأندلس من التمزق والصراع الدهوي الذي ساد المشرق بسبب تعدد المذاهب والنحل (2) . ولقد ظلت السيادة للفقه المالكي والدراسات اللغوية منذ استقرار الحكم الإسلامي بهذه البلاد إلى ظهور عبد الرحمان الثالث (3) الذي كان أول من وجه الاهتمام إلى ينابيع أخرى للثقافة والعلم ، فبعث بمن جلب له كتب اليونان من القسطنطينية (4) ، وترجمت نظريات ديمو قريادس في الأدوية المفردة ترجمة جديدة . ولما تولى بعده ابنه الحكم (5) ، عرفت الأندلس شمساً مشرقة بكل

-
- (1) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 160 .
 - (2) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
 - (3) عبد الرحمان الثالث هو الملقب بالناصر . تولى الحكم من سنة 300 هـ إلى سنة 350 هـ .
 - (4) المرجع السابق ، ص 162 .
 - (5) هو الحكم الثاني الملقب بالمستنصر ، تولى الحكم من سنة 350 هـ إلى سنة 366 هـ .

ضروب المعرفة . حتى ان بعضهم شبهه بالمأمون العباسي (1) لما كان عليه من حب للعلم والفلسفة . ولقد أرسل ، مثله ، بعثات من العلماء تجميع له الكتب من كل مكان . وكان له سماسة بمصر ودمشق وبغداد ، يشترونها له بأى ثمن (2) . حتى اجتمع له من ذلك ما يزيد على أربعمئة ألف مجلد (3) . ولما علم بظهور كتاب الأغاني لأبى الفرج الإصبهاني أرسل إليه مسرعا بألف دينار ثمنا لنسخة منه (4) .

ولم يكتف هذا الأمير العظيم بإدخال المجلدات العلمية والفلسفية على اختلاف أنواعها ، وإنما أخذ ينشر العلم بين الناس فابتنى في قرطبة وحدها سبعا وعشرين مدرسة جعل فيها مأوى مجانا للفقراء من طلاب المعرفة (5) . ولقد كان ابن مسرة الفيلسوف القرطبي (6) الذى عاش زمن عبد الرحمان الناصر أول من روج للفلسفة خاصة بين الناس ، فكان يعقد لها حلقات سرية ويتناول قضاياها الأساسية ، طارحا هذه القضايا على طلابه . ومن هنا شاعت الفلسفة بالأندلس على الطريقة المشائية . وظلت كذلك إلى أن جاء ابن رشد فزاد من تعميقها في هذا الاتجاه (7) .

ولم تلبث الأندلس على هذا الانفراج الفكري طويلا . فما كاد يختفي الحكم الثاني ويتولى بعده ابنه الصغير هشام الثاني ،

(1) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، سميح الزين ، ص 9 .

(2) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، سميح الزين ، ص 9 .

(3) بروكلمان ، ج 2 ص 162 .

(4) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، ص 10 .

(5) بروكلمان ، ج 2 ص 162 .

(6) ليس ابن مسرة الفقيه الذى ترجمنا له ، وإنما هو سابق عليه .

(7) بروكلمان ، ج 2 ص 161 .

حتى استبد من دونه بالنفوذ حاجبه المنصور الذي كان بحاجة الى تأييد الفقهاء للاستبداد بالسلطة . فأخذ يتملقهم بأضطهاد الفكر ، وحرق كتب الحكمة (1) في ساحة قرطبة ، وبذلك أصيبت الحياة العقلية بنكسة جديدة على يد أولئك الذين يضحون بكل شيء في سبيل أهدافهم الخاصة ، يقول المقرئ فيما انتهت إليه الفلسفة من اضطهاد :

« وكل العلوم لها عند الأندلس حظ واعتناء إلا الفلسفة والتنجيم فإن لهما حظا عظيما عند خواصهم ، ولا يُستَظَهر بها خوف العامة ، فإنه كلما قبل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم ، أطلقت العامة عليه اسم زنديق ، وقيدت عليه أنفاسه ، فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة . وحرقوه قبل أن يصل أمره إلى السلطان ، أو يقتله السلطان تقريبا لقلوب العامة . وكثيرا ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت ، وبذلك تقرب المنصور بن أبي عامر لقلوبهم أرل نهوضه وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن (2) » .

وليس من سبب في نظر بعض الباحثين لهذا التعصب الضال ضد حرية الفكر إلا خروج القيادة الإسلامية من يد العرب المتحررين ، وهيمنة الطوائف الأخرى عليها من بربر ، وفرنس ، وترك ، واسبان ، وهم أقوام تواقون إلى الأغلال والقيود (3) .

وقد تحدث شاهد عيان عن واقعة من وقائع حرق كتب العلم والفلسفة فقال : « لقد شاهدت في يد أحدهم كتاب ابن

(1) ابن رشد آخر فلاسفة العرب ، سبيع الزين ، ص 9 .

(2) نفح الطيب ، المقرئ ، ج 1 ص 136 .

(3) رينان : ابن رشد والرشدية ص 47 .

الهيثم في الفلك : فيشير إلى الدائرة التي عرض هذا المؤلف بها الفلك ويقول بصوت عال : هذا هو البلاء العظيم ، هذه هي المصيبة التي يعجز عن بيانها اللسان ، هذه هي النسكة القائمة ، ثم يمزق الكتاب ويلقيه في النار (1) .

وقد استمر هذا الاضطهاد للفلسفة وأهلها إلى ما قبل ابن رشد بقليل، فقتل ابن حبيب الإشبيلي بتهمة الزندقة لاشتغاله بالفلسفة (2). وأدخل ابن باجة السجن ، ولم يطلق سراحه إلا بشفاعة من قاضي الجماعة ابن رشد الجدل (3) ، ووجهت تهمة الإلحاد إلى ابن طفيل (4) فلم تنجيه من العذاب إلا صداقته للموحدين . أما الفيلسوف مالك ابن وهيب الإشبيلي — وهو معاصر لابن باجة — فإنه اضطُر إلى أن يهجر الفلسفة وأن يحرم على نفسه الحديث فيها خوفاً من القتل .

يقول المقرئ في شأن الفلسفة خاصة : « وهذا العلم ممقوت بالأندلس لا يستطيع صاحبه إظهاره ، فلذلك تُخفى تصانيفه (5) » . ولكن الناس كانوا يشتغلون بها في حلقات سرية وفي أماكن بعيدة عن مراكز العمران والحركة ، يقع معظمها على منحدرات جبل العروس خارج قرطبة ، وكان ابن رشد أحد رواد هذه الحلقات (6) . ومن هنا نفهم سبب خوفه عند لقائه بالأمرير الموحدي وسؤاله إياه عن رأي الفلاسفة في السماء . وقد أنكر اشتغاله بالفلسفة بادئ الأمر إلى أن سمع حديث الملك فيها وبسطه لمسائلها .

(1) رينان : ابن رشد ص 48 .

(2) المرجع السابق ص 49 .

(3) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(4) نفس المرجع والصفحة .

(5) نفح الطيب ، ج 2 ص 125-126 .

(6) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 161 .

وهذا هو السبب الحقيقي في لمعان ابن رشد في الفلسفة ، فإنه لما وجد تشجيعا من أبي يعقوب يوسف ودعوة ملحّة إلى شرح كتب أرسطو ، زال عنه الوجع وتحدى الفقهاء والمتكلمين ، وأخذ يصنف في العلوم الفلسفية على اختلاف ألوانها : من منطق ، وطبيعيات ، وفلك ، وغيرها (1) .

- والواقع أن دولة الموحدين أفسحت المجال للفلاسفة منذ مؤسسها الأول المهدي محمد بن تومرت (2) . ولعل ذلك كان لرغبة في سلوك سياسة مخالفة لما درجت عليه دولة المرابطين التي تعاضل فيها نفوذ الفقهاء ولا سيما في عهد علي بن يوسف ابن تاشفين حتى ان الولاة في الأقاليم كان الواحد منهم لا يبيت في أمر من أمور الناس في ولايته الا إذا وافقه على ذلك أربعة من الفقهاء (3) .

وإذا كان ابن رشد قد أسعده الحظ برعاية أمراء يقدرون رسالة العقل ، فمن تمام حسن حظّه أن ثنيت مواهبه في بلد قيل فيه إنه بغداد الغرب (4) ، وهو قرطبة ، وبين قوم عمالقة في الفكر . فقد كان قريبا في المعاصرة من ابن باجة ، وكثيرا ما اتحدت آراؤهما وكثيرا ما مدح ابن رشد ابن باجة وأظهر الإعجاب به ، كما كانت صداقته لابن طفيل معروفة ، واتحداهما في المنزع الفلسفي لا وراء فيه . وإلى جانب هذا ، كانت لابن رشد صلة متينة بابن زهر الطبيب الفيلسوف ، بل بأسرة ابن زهر كلها ، وهي أسرة تعجل فيها التقدم العلمي والعقلي للأندلس كافة . اذ نبغ منها أعلام أجلاء

- (1) مجلة تراث الانسانية ، فيفري 1965 .
- (2) حسن ابراهيم حسن : تاريخ الاسلام ، ج 4 ص 542 ، ط 1 ، مصر ، 1968 .
- (3) مجلة تراث الانسانية ، فيفري 1965 .
- (4) ي . هل : الحضارة العربية ، ترجمة أحمد العدوي ، ص 120 . ط 1 ، القاهرة ، 1965 .

تعاقدوا على عرش الحكمة والطب خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر (1) ، وسبق أن ذكرنا أن ابن رشد وأبا مروان بن زهر تعاونوا على التأليف في الطب . كما كانت لابن رشد صلة متينة بآبن عربى الفيلسوف المتصوف ، ويقال إن ابن رشد سعى لمصادقة ابن عربى بدافع حب الاطلاع على ما عنده من حكمة إشرافية ، ورغب إليه أن يعلمه منها ، لكن ابن عربى أنبأه أن علمه لا يكتسب بالتعلم ، وإنما ينكشف لصاحبه برؤيا إلهية (2) ، فانصرف ابن رشد عن الرغبة في علم تتعارض طرقه مع مذهبه في المعرفة الذى لا يعدل بالبراهين اليقينية الفلسفية شيئا .

وإذا كان صاحبنا قد عاش بين مشاهير عصره شيوخا ورفاقا ، فإنه عاش في قرطبة كعبة العلم والحضارة بالمغرب الإسلامى التى كرس فيها عدد من الناس لا يحصى . أنفسهم للمعرفة الدينية والعقلية (3) ، وعرفت هذه المدينة شغفا عظيمًا بالكتب والمكتبات حتى إن النساخ الذين بهما عجزوا عن الوفاء بكفاية العلماء والأدباء والفلاسفة ، فدعى النساخ من بغداد ومن أنحاء العالم الإسلامى (4) ، وظلت مصانع الورق بشاطبة وطليطلة وقفًا على قرطبة (5) ، كما أصبحت صناعة تجليد الكتب مزدهرة (6) .

ومما يدل على المكانة العلمية التى بلغت قرطبة ذلك الحوار الذى دار بين ابن رشد وأبى بكر بن زهر الإشبيلي عند الأمير الموحدى يعقوب المنصور : أيهما أفضل قرطبة أم اشبيلية ؟ وقد

(1) رينان : ابن رشد ، ص 34 .

(2) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(3) الحضارة العربية ، ترجمة أحمد العدوي ، ص 120 .

(4) المرجع السابق ، ص 121 .

(5) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(6) الحضارة العربية ، ص 121 .

أورد هذا الحوار المقرري في نفع الطيب عن أبي الفضل التيفاشي ، قال : « جرت مناظرة بين يدي ملك المغرب المنصور بن يعقوب ، بين الفقيه أبي الوليد بن رشد والرئيس أبي بكر بن زهر فقال ابن رشد لابن زهر في تفضيل قرطبة : ما أدري ما تقول ، غير أنه إذا مات عالم بإشبيلية فأريد بيع كتبه حُمِلت إلى قرطبة حتى تُباع فيها ، وإن مات مطرب بقرطبة فأريد بيع آلاته حُمِلت إلى إشبيلية (1) » . وعلق أبو الفضل التيفاشي بعد ذلك على هذا الحديث فقال : إن قرطبة أكثر بلاد الله كتباً (2) .

وكانت اللغة العربية هي وحدها وسيلة المعارف على اختلاف ألوانها ، وسادت جميع اللغات الأخرى حتى عند غير المسلمين . فقد كان اليهود يؤلفون بها ، وكان النصارى يستعملونها في أحاديثهم اليومية حتى إن ألفارو الشريف القرطبي النصراني يشكو من انصراف قومه عن لغتهم إلى لغة العرب وآدابهم وعلومهم (3) . ويذكر أن شباب النصارى كان يتباهى بمعرفته العربية وآدابها ، ويقبل في شغف على مؤلفات علماء المسلمين وأدبائهم وفلاسفتهم ، ولا يترك من ذلك شيئاً بما فيها مؤلفات الفقه ، وكان هذا كله يستبد بإعجابه . (4)

وننتج عن هذا المناخ العلمي الرفيع روح التسامح والمودة بين الأجناس المختلفة حتى أنك ترى أحياناً صداقة متينة تُعقَدُ بين عالم مسلم وراهب مسيحي ومريد يهودي ، وترى هؤلاء

-
- (1) نفع الطيب ، ج 1 ص 155 ، تحقيق إحسان عباس ، ط 1 ، بيروت ، 1968 .
 - (2) المرجع المذكور ، نفس الصفحة .
 - (3) الحضارة العربية ، ص 121 .
 - (4) الحضارة العربية ، ترجمة إبراهيم أحمد العلوي ، ص 121 .

جميعا يتسامرون عند أمير من أمراء المسلمين (1) . وقد بلغ هذا الازدهار الثقافي أوجه في زمن ابن رشد وأثناء القرن الحادي عشر . وإذا كان المسلمون في الأندلس قد تأخروا في نهضتهم العلمية عن إخوانهم بالشرق (2) ، فإن انقسام البلاد بين ملوك الطوائف - وإن أضر بها سياسيا - أفادها من ناحية أخرى فازدهرت فيها فنون المعرفة وضروب الحضارة (3) بما كان بين أولئك الملوك من تنافس في الشهرة والمجد جعل كلا منهم يحرص على أن يحشد ببلاطه أنبغ رجال الأدب والعلم . ولم يقتصر ازدهار قرطبة على العلم والأدب والفن إذ عرفت رفاهية اقتصادية عظيمة ، فقد امتدت علاقاتها التجارية إلى شمال إفريقيا ، وتجاوزت ذلك إلى أواسط القارة حتى السودان . ويتحدث المؤرخون أن مصانع الحرير بهذه المدينة كانت تستخدم ثلاثين ومائة ألف عامل (4) .

والآن بعد أن تبينا المسكنة الرفيعة التي تبوأها ابن رشد على عرش الفكر ، وعرفنا البيئة التي ساعدت على تكوينه وبروزه ، سنتبين ما كان لهذا الرجل العظيم من أثر ومن آثار ، فنتناول بالبحث كتبه وتلاميذه ، وما عسى أن يكون له من نفوذ على مسار المعرفة بعد أن أفل نجمه .

(1) المرجع السابق ، ص 122 .

(2) المرجع السابق ، ص 120 .

(3) حسن إبراهيم حسن ، تاريخ الاسلام ، ج 4 ص 542 .

(4) الحضارة العربية ، ص 119 .

مؤلفاته

اختلف السكاتبون عن ابن رشد وآثاره في عدد تآليفه ، فذكر ابن أبي أصيبعة أنها خمسون كتابا (1) ، وذكر غيره أنها بلغت الستين أو تجاوزتها (2) ، ويحددها الفيلسوف الفرنسي أرنست رينان بشمائية وسبعين كتابا (3) . وقد حاول بعض الباحثين أن يضع فهرس مضبوطة لهذه الكتب ، نخص بالذكر منهم زينان في كتابه عن ابن رشد ، وبروكلمان في الجزء الأول من كتابه عن الأدب العربي . والواقع أن المحاولة كانت من طرف المؤلفين المسلمين ، خاصة الذهبي في تأليفه عن سيرة ابن رشد ، وابن أبي أصيبعة في كتابه عيون الأنباء (4) . كما نجد قائمة لبعض كتبه في كل من دائرة المعارف الإسلامية (5) ودائرة المعارف للبستاني (6) . ونحن سنذكر قائمة لأهم كتبه مقسمين إياها أقساما ثلاثة هي : التأليف ، التلاخيص ، الشروح . وقد اخترنا هذا التقسيم لأنه يلقي

- (1) عيون الأنباء ، ص 533 ، بيروت ، 1965 .
- (2) ابن مخلوف : شجرة النور الزكية في طبقات المالكية ، ص 147 .
- (3) ابن رشد والرشدية ، ص 70 .
- (4) محمد عاطف العراقي : مقال بعنوان « تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد » ، مجلة تراث الإنسانية ، المجلد الثامن ، العدد الثالث .
- (5) ج 1 ، ص 288 وما بعدها .
- (6) المجلد الأول ، ص 489 و 490 ، الطبعة الجديدة ، طهران .

نظرة شاملة على هذه المؤلفات ، ويحدد بوضوح المجال الذي بذل فيه الرجل جهوده للبحث والتصنيف عموما .

فأهم كتبه المؤلفة هي :

(1) كتاب الكليات : وهو أبرز تأليف له في الطب . كان معتمدا في الدراسات الطبية بجامعةات أوروبا أثناء القرون الوسطى ، بيد أنه لم يبلغ المكانة التي بلغها كتاب — القانون في الطب — لابن سينا . ويوجد كتاب الكليات مخطوطا بغرناطة ، كما توجد نسخة منه بمدرسة (1) ، وقد نشره مصورا معهد فرانكو بمقدمة واسعة عن حياة ابن رشد وآثاره وآرائه بقلم الفريد البستاني ، وكان طبعه سنة 1939 (2) .

(2) كتاب تهافت التهافت : وهو رد على كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي ، طبع بمصر وغيرها . على أن أهم الطبقات هي التي قام بها بويج اليسوعي في سبعة مائة صفحة ببيروت سنة 1930 (3) .

(3) فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال : كان أول من طبع هذا الكتاب هو المستشرق الألماني — مولر — بمونيخ تحت رعاية المجمع العلمي ، وذلك سنة 1895 ، ثم طبع بمصر سنة 1913 ، وكان مولر قد استعار مخطوط الكتاب من مكتبة الاسكوريال باسبانيا (4) . أما موضوعه فيندرج في علم الكلام (5)

(1) دائرة المعارف الاسلامية ، ج 1 ، ص 188 .

(2) أسعد يوسف داغر : مصادر الدراسة الادبية ، ج 1 ص 278 .

(3) المصدر السابق : ج 1 ، ص 278 .

(4) رينان : ابن رشد والرشدية ص 99 .

(5) أسعد يوسف داغر ، المرجع السابق ، نفس الصفحة .

كإطار عام ، ويتجه الى التوفيق بين الدين والفلسفة . ويقال إن ابن رشد ألفه حوالي سنة 1179 م (1) .

(4) الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة : وموضوع هذا الكتاب علم الكلام على طريقة ابن رشد التي ترفض براهين المتكلمين وتعتمد الاستدلال الفلسفي الذي يعتقد صاحبه أنه مسير لروح الشريعة . وكان - مولر - هو أول ناشر له أيضا في نفس السنة التي نشر فيها كتاب فصل المقال ، وترجم الكتابين إلى الألمانية (2) . وقد ألفه ابن رشد في نهاية سنة 1179 م. وطبع الكتابان - فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة - معا ، مرفوقين برودود للشيخ محمد عبده ، وذلك في سفر واحد بعنوان (فلسفة ابن رشد) وبعبارة فرح أنطون (3) .

(5) بداية المجتهد ونهاية المقتصد . وهو كتاب في الفقه ، جمع فيه آراء المذاهب حول أهم المسائل الفقهية ، ولم ينتصر لمذهب على آخر ، وإنما رجع ما ينحو منها منحي النظر . طبع مرارا في مجلدين ، وكانت طبعته الأولى في فاس سنة 1327 هـ ، ثم تلتها طبعة في الأستانة سنة 1333 هـ ، وثالثة في مصر سنة 1339 هـ (4) . وقيل عن هذا الكتاب ان ابن رشد أجاد فيه وأفاد (5) .

(6) وله كتابان آخران : أحدهما هو مختصر المستقصى في الأصول للغزالي (6) . والآخر في العربية سماه - الضروري - (7) .

-
- (1) أسعد يوسف داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ص 278 .
 - (2) المرجع السابق ، نفس الصفحة والجزء .
 - (3) المرجع السابق . نفس الجزء والصفحة .
 - (4) المرجع السابق : وانظر أيضا دائرة المعارف الإسلامية ج 1 ، ص 288 .
 - (5) ابن مخلوف . شجرة النور الزكية ص 147 .
 - (6) ابن الأبار : التكملة ، ج 1 ص 270 .
 - (7) ابن فرحون : الديباج المذهب ص 284 ، مصر ، 1351 هـ .

هذه أهم كتبه الكبيرة التي من ابتداعه. وهناك كتب أخرى تشبه الرسائل ، أهمها كتاب الرد على ابن سينا، وكتاب في الرد على الفارابي، وكتاب فيما خالف فيه الفارابي أرسطو، وكتاب في المنطق سماه - الضرورى في المنطق - وهو باللغة العربية ومكتوب بأحرف عبرية (1) ، ورسالة التوحيد والفلسفة ، طبعها مولر كذلك سنة 1875 م في اثنتين وعشرين ومائة صفحة (2) .

أما تلخيصه لكتب أرسطو وغيره فكثيرة . تكاد تكون مستوعبة لما ترجم العرب من كتب اليونان ، وأهم هذه التلخيص :

(1) تلخيص كتاب الجمهورية لأفلاطون ، وسماه (جوامع سياسة أفلاطون) ، وقد ترجم إلى العبرية واللاتينية .

(2) تلخيص كتاب المنطق لأرسطو ، نشره الأب -- بويج -- بعنوان : كتاب المقولات .

(3) تلخيص كتاب البرهان لأرسطو ، وضعه إشبيلية سنة 1170 . (3)

(4) تلخيص كتاب السماع الطبيعي ، وضعه في إشبيلية أيضا ، وفي السنة نفسها .

(5) تلخيص كتب : السماء والعالم ، العقل والمعقول ، الكون والفساد ، الآثار العلوية ، الخطابة والشعر ، ما بعد الطبيعة ، الأخلاق لنيقوماخوس ، النفس .

(1) أسعد يوسف داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ، ص 278 .

(2) سعيد زائد : تهافت التهافت لابن رشد ، مقال بمجلة تراث الإنسانية ، المجلد السابع ، العدد الثالث .

(3) مجلة تراث الإنسانية ، مجلد 7 ، عدد 3 .

- هذه الكتب كلها لأرسطو ماعدا كتاب الاخلاق ، وقد
لخصها بأمسكنة متعددة بين سنة 1174 م ، وسنة 1181 م (1) .
- (6) تلخيص كتاب الإلهيات لنيقولاوس الدمشقي .
- (7) تلخيص كتاب الإلهيات لبطليموس .
- (8) تلخيص كتاب المجسطي في الفلك ، وهو موجود بالعبرية .
- (9) تلخيص كتب : القوى الطبيعية ، العلل والأمراض ، الحميات ، المزاج ، المقالات الخمس في الأدوية المفردة ، وكلها من تأليف جاليونوس في الطب (2) .
- الصفحة الثالث من كتبه هو شروحه لأرسطو وغيره ، وأهم
هذه الشروح :

- (1) شرح كتاب البرهان لأرسطو .
- (2) شرح كتاب النفس لأرسطو
- (3) شرح كتاب السماء والعالم لأرسطو .
- (4) شرح كتاب السماع الطبيعي لأرسطو .
- (5) شرح كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو ، حققه الأب بويج ونشره
في ثلاثة مجلدات ، طبع ببيروت سنة 1939 .
- (6) شرح جوامع الطبيعيات والإلهيات لأرسطو .

(1) المرجع السابق ، نفس المجلد والعدد .

(2) المرجع السابق ، نفس المجلد والعدد .

- (7) شرح مقالة في العقل للاسكندر الأفروديسي .
- (8) شرح أرجوزة في الطب لابن سينا .
- (9) شرح رسالة اتصال العقل بالإنسان لابن باجه .
- (10) شرح عقيدة المهدي ، ويعني به ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين .
- وقد وضع هذه الشروح كلها بين سنة 1169 م وسنة 1186 م (1) .

وشرح ابن رشد كل كتاب من كتب أرسطو التي ذكرناها شروحا ثلاثة : أصغر ، وأوسط ، وأكبر . وهدفه من ذلك تعليمي ، وهو التدرج بالقارئ أو المدارس من السهل إلى الصعب ، ومن البسيط إلى المركب ، وهي طريقة درجت عليها مناهج التعليم عند المسلمين (2) ، كما أنها الطريقة الحديثة في الجامعات والمعاهد اليوم . ولعله عمد إلى هذا المنهج في الشرح تلبيةً لرغبة الأمير الموحدي أبي يعقوب يوسف في تبسيط كتب الفلسفة (3) . إضافة إلى أن ابن طفيل اقترح عليه ذلك كما سبق أن ذكرنا . كما قد يكون الباعث عليه إعجاب صاحبنا بأرسطو وشغفه به ، مما جعله يوجه أكثر جهوده العقلية إليه ، وإن هو مزج هذه الشروح ببعض تعاليم الأفلاطونية الحديثة (4) مثل العلاقة بين العقل الفعال والعقل المتفعل ، وبين الله والروح الأزلي ، وبين النفس الكلية والنفس الجزئية ،

-
- (1) اعتمدت في إيراد هذه القائمة وقائمة التلاخيص على المقال القيم الذي كتبه سعيد زائد بعنوان « تهافت التهافت لابن رشد » بمجلة تراث الإنسانية الصادرة بمصر ، مارس 1964 ، المجلد السابع .
 - (2) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ، ص 287 .
 - (3) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ، ص 196 ، ط . 3 ، بيروت ، 1961 .
 - (4) أسعد داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ، ص 277 .

وما إلى ذلك من هذه القضايا التي يوغل ابن رشد في تحليلها والعكوف عليها (1) .

وأسلوبه يختلف باختلاف هذه الشروح الثلاثة : ففي الشرح الأصغر يدمج النص الأصلي بكلامه وتفسيره . ويمنح نفسه الحرية المطلقة في التصرف ، فيضيف إلى النص ، أو يحذف منه ، أو يكمله ، أو يفصل المفضل فيه ، حتى إنه يبدو كأنه من تأليفه (2) . فإذا انتهى إلى الشرح الأوسط سلك فيه مسلكا قريبا من مسلكه في الشرح الأصغر ، فيدمج النص بالشرح ، ولا يورد النص بأكمله وإنما يذكر العبارات الأولى منه ثم يأخذ في الشرح دون أن تستطيع تمييز هذا من ذاك (3) .

أما الأسلوب الذي اتبعه في الشرح الأكبر فشيء بأسلوب المفسرين للقرآن الكريم ، إذ يورد الفقرة التي يريد شرحها ، كاملة ، ثم يأخذ في تحليلها جزءا جزءا ، فاصلا بين النص الأصلي وبين الشرح بقوله : قال (4) ...

ويقسم كل كتاب يشرحه إلى مباحث ، ثم يقسم المباحث إلى فصول ، والفصول إلى مطالب (5) . ويمتاز هذا الشرح بالتحليل والنقد والمقارنة الدقيقة (6) ، مما جعل دانتي يطلق على ابن رشد

(1) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(2) رينان : ابن رشد والرشدية ص 75 .

(3) المرجع السابق ص 74 .

(4) رينان : ابن رشد والرشدية ص 74 .

(5) المرجع السابق ، نفس الصفحة .

(6) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 2 ص 544 .

في الكوميديا الإلهية لقب - الشارح الأكبر - ، ومنه أخذه
الفلاسفة الغربيون (1) .

وكان ابن رشد يعجلاً جداً لا مثيل له في الحصول على كتب
أرسطو (2) ، والحق أن شروحه هذه هي التي علا بها كعبه ،
وهي التي فتحت لأوروبا وللعالم مغاليق الفلسفة اليونانية (3) ، وبها
اشتهر ، وكان اشتهاره بشروحه في زمن مبكر يعود إلى سنة 1230 م ،
وهي السنة التي تمكن فيها ميخائيل الاسكتلندي من ترجمة شروح
ابن رشد لأرسطو إلى اللغة اللاتينية (4) .

وإذا عدنا إلى مؤلفاته الأخرى غير الشروح فإننا نلمس القضايا
الفكرية التي شغلت باله وما كان يوليها من اهتمام ، وأولها على
الإطلاق محاولة عقلنة الدين ، أو مشكلة التوفيق بين الدين
والفلسفة (5) . ففي إطار هذه المشكلة اتجهت جهوده إلى مناقشة
المتكلمين ، والرد على الغزالي ، والهجوم على الفقهاء ، والترويج
للفلسفة اليونانية . وكتبه كلها تظهر موهبة جبارة ، وقدرة نادرة
على التحليل والنقد ، وقوة الحججة (6) ، ومع ذلك فقد كان الرجل
يتألم من كثرة شواغله وأسفاره التي حرمت من التفرغ الكامل
للشرح والتأليف (7) ، وذلك بسبب المهام التي كان يوكلها إليه
أبو يعقوب يوسف ، وعبر عن شكواه من شواغله فقال : « إنني كنت

(1) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(2) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(3) كارل بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ، ص 196 .

(4) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

(5) بروكلمان : تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 ص 196 .

(6) أسعد داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ، ص 278 .

(7) رينان : ابن رشد ص 37 .

كرجل يضغله حريق فينقذ نفسه ، آخذاً معه ألزم الأشياء فقط (1) » ، كناية عن أنه كان معجلاً في تأليفه ، وأنه اقتصر على الضروري من القضايا واكتفى باختصار الكتابة فيها . لكن الأسف يغمراً حين نذكر أن أكثر مؤلفاته ضاعت ، وبعضها فقدت أصوله العربية وبقيت ترجمات عبرية أو لاتينية ، (2) ولا يوجد من كتبه بنصها العربي إلا ما يلي :

- (1) تهافت التهافت ، وقد سبق الكلام على وصفه ، وطبعه .
- (2) شرحه الأوسط على كتابي الشعر والخطابة ، نشره المستشرق لازينو .
- (3) رسالة في المنطق ملحقه بشرحه على الكتابين المذكورين آنفاً .
- (4) شروحه الثلاثة ، الأكبر والأوسط والتلخيص : الطبيعيات ، والسماء ، والنفس ، وما بعد الطبيعة . ولا يوجد من شروحه الأخرى إلا الشرح الأوسط أو التلخيص ، ومن الشروح ما ضاع أصلاً كشرح كتاب الحيوان (3) .
- (5) الشرح الأصغر لكتاب الكون والفساد ، وكتاب الآثار العلوية ، وبعض مسائل فيما بعد الطبيعة (4) . كما يوجد الشرح الأكبر على كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو (5) ، وتعليق على بعض قطع من شرح الإسكندر الأفروديسي على كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو :

(1) آخر الجزء الأول من كتاب مختصر المجسطي ، نقله رينان ، المرجع السابق ، ص 37 .

(2) الزيات : تاريخ الأدب العربي ، ص 392 .

(3) رينان : ابن رشد ص 76 .

(4) توجد هذه الشروح بمدريد .

(5) يوجد هذا الشرح بليدن .

- (6) كتاب فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.
- (7) كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة .
- والكتابان ينشران عادة بعنوان — فلسفة ابن رشد — .
- (8) مختصر في المنطق .
- (9) الشرح الأوسط : الكون والفساد، والآثار العلوية، والنفس .
- (10) شروحه للطبيعيات الصغرى .

وهذه الثلاثة الأخيرة المشار إليها بالأرقام 8 ، 9 ، 10 ، كتبت
نصوصها العربية بأحرف عبرية (1) .

وتعود أسباب ضياع الأصول العربية لكتب ابن رشد إلى
عوامل عدة ، منها مقت فقهاء المالكية بالمغرب والأندلس للفلسفة (2) ،
فلم ينتفع من كتبه على نطاق واسع إلا اليهود ، ومن بعدهم
اللاتينيون . ومن أسباب الضياع حرق معظم مؤلفاته الفلسفية في النكبة
التي حلت به ، ثم حرق الكتب العربية بعد ذلك على يد الاسبان ، وقد
بلغ ما أحرق بساحات غرناطة وحدها ثمانين ألف كتاب، وأحرق نصف
ما اشتملت عليه مكتبة الأسكوريال، وكان ذلك كله سنة 1671م (3)،
ولذلك يجد الباحثون في فلسفة ابن رشد وآثاره عُسرا شديدا في
انجاز دراساتهم لضياع أكثر مؤلفاته (4) ووجود ما بقي منها
مُسبَعا بمكتبات اسبانيا، وباريس، ولندن، وليدن، وغيرها (5) ،

-
- (1) دائرة المعارف الإسلامية : ج 1 ص 187 . ط دار الشعب ، القاهرة ، 1969 .
 - (2) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ج 1 ، ص 360 .
 - (3) رينان : ابن رشد ص 94 .
 - (4) العدد الثالث من مجلة تراث الإنسانية ، المجلد الثامن ، 1964 .
 - (5) سبيع الزين ، ابن رشد ص 12 .

ومنها ما هو غير موجود إلا في ترجمات عبرية ولاينية (1) ،
بل إن بعض كتبه بقي نصها العربي بحروف عبرية (2) :

وسبب ترجمة كتب ابن رشد إلى العبرية هو أنه لما هاجر
اليهود إلى جنوب فرنسا ، حيث ظهرت مراكز تجارية مزدهرة ،
بانت اللغة العربية ضعيفة الانتشار بينهم بعد أن كانت لغتهم العلمية ،
واليومية ، فأقبل الربيون منهم على نقل كتب الفلسفة العربية إلى
العبرية ، واهتموا بابن رشد أكثر من سواه ، بل إنهم ذهبوا أحيانا
إلى نقل النصوص العربية بحروف عبرية كما قدمنا (3) ، ولقد
عاشت هذه الترجمات ، وإليها يرجع الفضل فيما كتب الغربيون
عن ابن رشد (4) ، إذ كانت تلك الترجمات هي المتوفرة لديهم أكثر
من الكتب العربية التي كانت نادرة (5) .

أخذ اليهود في ترجمة كتب ابن رشد بداية من القرن الثالث
عشر (6) ، واستمروا في ذلك طوال القرنين الثالث عشر والرابع
عشر . ومن أشهر التراجمة اليهود لكتب ابن رشد يعقوب الأنطولي
(ت 1232 م) ، وهو من مدينة نابولي بإيطاليا ، وموسى بن تيبون
(ت 1260) ، من مدينة لونيل بجنوب فرنسا ومن أسرة تيبون
الأندلسية التي نبغ منها عدد من فلاسفة اليهود ، وقد هاجرت هذه
الأسرة من الأندلس وأقامت بجنوب فرنسا ، وشموئيل بن تيبون
الذي ترجم كتاب « دلالة الحائرين » لموسى بن ميمون من العربية

(1) دائرة المعارف للبستاني ، المجلد الأول ، ص 490 ، طبع طهران .

(2) كوربان : المرجع المذكور ص 361 .

(3) رينان : ابن رشد ، ص 196 .

(4) كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ص 360 .

(5) سميح الزين : ابن رشد ، ص 12 .

(6) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ، ص 291 .

الى العبرية . وقد كان لهذا الكتاب ، الذي يُعَمَدُ فيه ابن ميمون مرددا لنظريات ابن رشد في الدين والفلسفة ، الأثر العميق في الحياة العقلية لليهود (1) وفي ما ظهر عندهم من فلاسفة كبار أمثال الفيلسوف الهولندي اليهودي اسبينوزا . ومن التراجمة أيضا يهودا بن سليمان كوهين (ت 1247 م) ، وهو من مدينة طليطلة (2) ، غير أن أعظم هؤلاء التراجمة جميعا هوليفسي بن جرشون الذي كان أشهر فلاسفة اليهود أثناء القرن الرابع عشر ، وشغف بابن رشد شغفا شديدا فشرح مؤلفاته ، بل شرح شروحه لأرسطو ، وسلك نفس السبيل الذي سلكه ابن رشد مع أرسطو ، وبذلك قام ابن رشد لسدى اليهود مقام أرسطو لسدى العرب (3) بواسطة ابن جرشون .

أما ترجمة كتبه الى اللاتينية فتعود الى القرن الثالث عشر أيضا ، وكان من السابقين الى ذلك ميخائيل سكوت — وكان منجما ببلاط الامبراطور فريديريك الثاني (4) — فباشر هذه الترجمة بين سنتي 1228 م — 1235 م (5) وهو مقيم في بالرمو .

ونشطت الترجمة الى اللاتينية لابان القرن الخامس عشر حين توفرت للمسيحيين النصوص العبرية التي اكتملت على يد ابن جرشون في القرن الرابع عشر كما قدمنا . وكان أبرز التراجمة اللاتينيين مونتينيو الطرطوشي ، وابراهيم دوبالز ، وجيوفاني

(1) المرجع السابق .

(2) المرجع السابق .

(3) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ، ص 291 . وانظر ايضا رينان في كتابه : ابن رشد ، ص 204 .

(4) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ج 1 ص 361 .

(5) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

فرنشيسكو (1) ، واستمرت ترجمة كتب ابن رشد من العبرية الى اللاتينية حتى منتصف القرن السادس عشر ، وبالتحديد الى سنة 1553 م حيث قام يونتاس بأفضل ترجمة لها (2) .

ولما شاعت كتب ابن رشد بأوروبا تهافت عليها الدارسون والفلاسفة ، ونشأت عن ذلك حركة فكرية عميقة سميت عندهم -- بالرشدية -- ، ونحن سوف لا نتناول هذا الموضوع بالبحث لأنه يتطلب دراسة مستفيضة ، وسنقتصر على النظر في تأثير ابن رشد وما كان له من تلاميذ مباشرين أو بواسطة كتبه .

(1) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ، ص 291 .

(2) المرجع السابق ، نفس الجزء والصفحة .

تأثيره ، تلاميذه

ان من يتتبع تلاميذ ابن رشد من المسلمين يتبين له أن أثر الرجل في بني قومه يكاد يكون معدوما ، فابن البار يذكر أن من أبرز تلاميذه أبا محفوظ بن حوط الله ، وأبا الحسن بن سهل ، وأبا الربيع بن سالم ، وأبا بكر بن جهور ، وأبا القاسم بن الطيلسان (1) : وكان من تلاميذه في الطب والفقه ابنه القاضي أحمد المتوفى سنة 622 هـ (2) الذي عمل طبيباً في بلاط الناصر الموحدي ، وقد سبق الحديث عنه وترجم له ابن أبي أصيبعة في عيون الأتباء فأثنى عليه . ويبدو أن تلاميذ ابن رشد في الفلسفة كانوا قليلين ، فلم يذكر منهم إلا بُندُود اليهودي (3) . أما أبو الحسن بن سهل ، وابن حوط الله ، وأبو بكر بن جهور ، فقد تنلمذوا له في الحديث (4) .

والواقع أنه لم يشتهر من هؤلاء التلاميذ أحد ، مما يدل على انعدام تأثير ابن رشد في بيئته الإسلامية ، كما أن كتبه لم تخرج كلها من الأندلس ، ولم تجد رواجاً كبيراً بالشرق ، فقل تداولها بين المسلمين ، ولم تجد من يقبل على قراءتها ودرسها غير

(1) التكملة ، ج 1 ص 270 ، ط 1 ، مدريد ، 1886 م .

(2) ابن مخلوف : شجرة النور الزكية ، ص 147 .

(3) رينان : ابن رشد والرشدية ، ص 55 .

(4) ابن فرحون : الديباج المذهب ، ص 285 ، ط 1 ، مصر ، 1351 هـ .

اليهود (1) الذين فتنوا به حتى انهم سموه روح أرسطو وعقله (2) ، وباتت شروحه الكبرى لأرسطو أساس الفلسفة اليهودية .

ويرجع افتتان اليهود بابن رشد إلى زمن مبكر حتى لانهم كانوا يحتجون بأقواله وهو ما يزال على قيد الحياة ، وكان من أشدهم شغفا به وعناية ، موسى بن ميمون الذي صرح في مقدمة كتابه « مؤوري نبوخيم » (دلالة الحائرين) أنه تلميذ لابن رشد (3) . وبحوسى بن ميمون انتقلت الفلسفة الإسلامية إلى اليهود واستمرت فيهم . ذلك أن ابن ميمون لم يكتف بالتأثر شخصيا بفلسفة ابن رشد بل ذهب يروج لها بين بني قومه (4) ، وسار مسار أستاذه خطوة خطوة فهاجم اللاهوتيين في ملته (نظراء المتكلمين عند المسلمين) ، واتهمهم بالقصور في إثبات العقيدة ، وعاب مناهجهم . كما سعى الى التوفيق بين اليهودية والفلسفة مغلبا جانب العقل . ثم لما فعل أستاذه تماما (5) ، وبذلك انتقلت المشائية الرشدية إلى الثقافة اليهودية حتى قيل : إن اليهود الذين قرءوا أو تتلمذوا لابن ميمون لم يبق منهم من لم قفسده فلسفة العرب ولم تفتنه عن دينه (6) .

ومن فلاسفة اليهود الذين سلكوا في عداد أبرز تلاميذ ابن رشد عن طريق كتبه ومذهبه ، يوسف بن يهودا الذي كان تلميذا لابن ميمون أيضا ، وقد أرسل ابن يهودا إلى ابن ميمون

(1) رينان : المرجع السابق ، ص 56 .

(2) المرجع السابق ، ص 195 .

(3) رينان : ابن رشد ص 188 .

(4) المرجع السابق ، ص 189 .

(5) المرجع السابق ، ص 189 .

(6) المرجع السابق ص 193 .

رسالة طريفة في أسلوبها الرمزي ينشئه أنه تمكن من الفلسفة بواسطة كتيبه وكتب ابن رشد يقول فيها :

« ... وجدتُ ابنتك الفاتنة أمامي ، فراقنتني فخطبتها وفق الشريعة التي أنعم بها في سينا (1) ، وقد تزوجتها بثلاثة أشياء هي أنني أعطيتها صداقتي صداقا لها ، وكتبت حبي لها عقدا ، وعانقتها معانقة شاب لعذراء ولم أستعمل العنف (2) ، فممنحتني حبها (3) ، وربطت روحها بروحي ، وشهد على ذلك شاهدان معروفان مليا هما أنت وابن رشد » (4) .

وجاء بعد ابن ميمون وابن يهودا من تجاوزهما هيما بابن رشد ، ونعني به ليفي بن جرشون الذي قدمنا ذكره عند الحديث عن ترجمة كتب ابن رشد إلى العبرية وقلنا إنه كان بالنسبة إلى ابن رشد يضاهي ما كان عليه هذا بالنسبة إلى أرسطو (5) ، واتخذ المشائية العربية الخالصة مذهباً له . وكان يقول بما يقول به ابن رشد من قدم العالم ، واستحالة بعث الاجساد ، ويخضع الديانة اليهودية لفلسفة المشائين (6) كما أخضع ابن رشد الاسلام — أو حاول ذلك على الأقل — لفلسفة أرسطو أبي المشائين إطلاقاً .

ومن ابن ميمون وليفي بن جرشون ويوسف بن يهودا وغيرهم تحدت فلسفة ابن رشد إلى أوروبا المسيحية ، فكانوا أساتذة للقديس توما الاكوييني ، والقديس ألبرت ، ونشأت عن ذلك

- (1) يشير إلى مذهب ابن ميمون في التوفيق بين الدين والفلسفة ، بما لابن رشد وفلاسفة المسلمين عامة .
- (2) يعني أنه كان يتفلسف بهدوء ، ويدرس الفلسفة بأناة ومهل .
- (3) انقادت لي وسهلت علي مغالبتها .
- (4) منك : « لمحة عن سيرة يوسف بن يهودا » نقله رينان ص 191 .
- (5) دائرة المعارف الإسلامية ، ج 1 ، ص 291 .
- (6) رينان : ابن رشد ، ص 204 .

حركة عقلية شديدة النشاط بين اللاهوتيين المسيحيين ، محورها القضايا الغيبية التي أثارها ابن رشد ، واستمر الصراع الفكري مدة قرن كامل (1) غير مقتصر على الدين وحده بل امتد إلى ميادين ثقافية أخرى (2) ، ثم احتد وتركز حول القضايا العقائدية ، مما جعل الكنائس تتضارب فيتمسك بعضها بآراء ابن رشد ، وبلعن بعضها معتقدي هذه الآراء ، وبلغ الأمر بثلة من اتباع الكنائس إلى الاستعانة بالسُلطة ، وانتشر اللهب فلم تسلم منه حتى المعاهد العلمية ، فأصدرت جامعة باريس قرارا بإبطال تدريس كتب ابن رشد (3) ، وتبعتها معاهد أخرى بمختلف أنحاء أوروبا ، لكن لم تلبث الكفة أن رجحت لفائدة أنصار ابن رشد ، فلم تعد الكنائس والجامعات تضطهد أتباعه وترميهم بالزندقة والإلحاد ، ولم تكتف جامعة باريس بالتراجع ، فقررت في برامجها دراسة أرسطو بشرح ابن رشد (4) ، ونشأ عن ذلك ما سُمي « الرشدية » وهي الحركة الفلسفية التي عظم شأنها خلال القرن السادس عشر بأوروبا ، ولا سيما بشمال إيطاليا (5) ، وهذا ما يفسر النهضة الفكرية والعلمية الحديثة التي انطلقت من هناك ، ولا نبالغ إذا قلنا : إن أوروبا تتلمذت لابن رشد (6) . ومن أراد أن يبحث عن تأثيره فلن يجده في الأوساط العلمية الإسلامية (7) بل في اليهود

-
- (1) رينان : ابن رشد والرشدية ، ص 193 .
 - (2) المتدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية ، ترجمة محمد يوسف موسى ، ص 185 .
 - (3) دائرة المعارف للبستاني ، المجلد الأول ، ص 490 .
 - (4) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الإسلام ، ج 4 ، ص 547 .
 - (5) المرجع السابق .
 - (6) إبراهيم مذكور ، في الفلسفة الإسلامية ، ج 2 ، ص 173 .
 - (7) رينان : ابن رشد والرشدية ص 57 .

الذين تبناوا فلسفته حرفيا ونقلوها إلى أوروبا فخاضت فيها وابتدعت منها « الرشدية » ، ومن « الرشدية » استمد ديكارت واسبينوزا أهم آرائهما حول الدين والفلسفة . (1)

فد يكارت يقول إن المعتقدات الدينية لا يدخلها الشك المنهجي ، بل يجب التسليم بها دون عرضها على العقل . وهذا عين ما أعلنه ابن رشد في بعض أقواله مصرحا بأن الدين قائم على الغيب ، وأنه ينبغي التسليم في شأن الغيب بما جاء به الوحي (2) .

أما اسبينوزا فيعلن في كتابه « اللاهوت والسياسة » أن الوحي لم يأت لتعليم الناس علما وإنما جاء بهدف إصلاحهم ، ولذلك أخذهم بالطاعة ووجههم إلى العمل ، لأن سعادتهم تتحقق بذلك (3) . وهو نفس ما قاله ابن رشد في تهافت التهافت ، ومناهج الأدلة ، وفصل المقال ، وحاصله : أن الدين الموحى به هو وحده الذي يصلح العامة لأنهم لا يدركون التفضيلة بالفلسفة بل عن طريق الأوامر والنواهي ، أي بالطاعة (4) . وما تزال « الرشدية » قائمة إلى اليوم فيما يسمى بالمدرسة الإكوينية الجديدة (5) .

لقد فُتِنَ الأوروبيون حقا بابن رشد واعتبروه علما مبدعا قد تفوق على كل من سبقه . فظل مسيطرا على الفكر الغربي طيلة أربعة قرون (6) ، وبرز اسمه في كل معركة خاضها الفكر

-
- (1) إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج 2 ، ص 172 .
 - (2) حسن إبراهيم حسن : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ج 4 ، ص 545 .
 - (3) ديبور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ص 289 .
 - (4) تهافت التهافت لابن رشد : المقدمة ، للمحقق سليمان دنيا ، ج 1 ص 16 . ط . 2 ، القاهرة 1969 .
 - (5) محمود قاسم : مقال عن ابن رشد بمجلة تراث الإنسانية ، العدد الثاني ، 1963 .
 - (6) رينان : ابن رشد والرشدية ص 53 .

الإنساني بأوروبا (1) . وكان أكبر الفلاسفة واللاهوتيين ينسبون أنفسهم إليه ، خاصة منهم رواد النهضة الحديثة (2) الذين كانوا يفاخرون بذلك ويتسمّون بالرشديين اللاتينيين (3) .

هذا الرجل الذي عرفت الأمم الأخرى نبوغ اتجاهه الفكري وعبقريته مناهجه ، جهله المسلمون أو استهانوا به . ويعبر الفيلسوف الفرنسي ارنست رينان عن ذلك بهذه الفقرة الكثيرة فيقول : « إن ابن رشد الذي كانت له سلسلة طويلة من التلاميذ لدى اليهود والنصارى مدة أربعة قرون ، وبرز اسمه مرات في غمارة الذهن الإنساني ، لم تؤسس له مدرسة عند مواطنيه وتجهل تماما من قبل أبناء دينه ، وهو أشهر العرب في نظر اللاتينيين » (4) .

أما سبب ذلك فيعود إلى آراء الغزالي التي انتشرت بين الفقهاء والمتكلمين ، وحتى العامة ، ضد الفلسفة والعلوم العقلية عامة في القرن الخامس للهجرة (5) ، فكانت نتيجة ذلك في الوسط الإسلامي أن انتصرت آراء الغزالي التي ضمنها كتابه تهافت الفلاسفة على آراء ابن رشد في تهافت التهافت (6) . أما فلاسفة الغرب فكان التأثير عندهم عكسيا ، فأعجبوا بما حواه تهافت التهافت من نظريات ونشأ عندهم ذلك التصور العقلي للكون الذي يذعو إلى توحيد النظرة بين الإيمان والعلم والعقل ، وهو التصور الذي تقوم عليه

-
- (1) المرجع السابق ، نفس الصفحة .
 - (2) محمود قاسم ، المرجع السابق .
 - (3) يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ص 14 ، ط 1 ، مصر ، 1949 .
 - (4) ابن رشد والرشدية ص 53 .
 - (5) حسن حنفي : مقال بعنوان - تراثنا الفلسفي - مجلة الفصول ، العدد الأول ، أكتوبر 1980 .
 - (6) المرجع السابق ص 129 .

فلسفة ابن رشد (1) . هكذا خسرتنا منهجاً أبتدعناه فاستفاد منه غيرنا ، وهو منهج سارت عليه الفلسفة الإسلامية عامة ، وأوغلت فيه فلسفة ابن رشد بوجه خاص ، وقد استنبطه المسلمون من روح الإسلام التي تتسم بشمول الرؤية إلى الكون ، ذلك الشمول الذي ينبع من عقيدة التوحيد ، فصانع الكون واحد ، وعنه صدر وإليه يعود ، وهو منزل الوحي ، وخالق العقل .

أجل ، ضاعت منا هذه النظرة الموضوعية التي دعانا إليها القرآن الكريم ، وشاعت فينا البدع ، وسيطر الوهم على العقل (2) ، فتركنا الأسباب ، وعشنا حياة تركض وراء الكرامات والمعجزات (3) ، وحتى الأشعرية التي نحت منحى عقلياً في أول عهدها فإنها ما لبثت أن خضعت للتيارات التي تحارب العقل وتمسك بالصدفة ، والتي بلغت أوجها في عهود المماليك والأتراك ، تلك العهود التي دُفن فيها العقل ، وراجت اللاعقلانية (4) .

والغريب أن الغزالي منحه نفسه حرية البحث العقلي ولكنه حارب العقل في جميع اتجاهاته ، وسد على المسلمين منافذه ، فهاجم الفلاسفة وحكم بفساد الفلسفة ومناهجها ، وحارب العلم التجريبي بإنكار السببية ، ثم حارب الاجتهاد في العلوم الشرعية بخلق يابه ، وذلك بتأليفه كتاب - الوجيز - الذي قنن فيه الفقه وحججه . كما دعا صراحة إلى الوقوف عند التقليد ، وقد تنبه

(1) المرجع السابق ، ص 128 .

(2) أبو الحسن الندوي : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ، ص 151 ، ط 10 ، الكويت 1977 .

(3) زكي نجيب محمود : المقول واللامقول في تراثنا الفكري ، ص 429 .

(4) حسن حنفي : مجلة الفصول ، أكتوبر 1980 .

ابن رشد الى أخطار هذه الدعوة على العقل ، فألف كتاب — تهاافت التهاافت — للرد عليه ، وكتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد ليفسح المجال للاجتهد العقلي مناهضاً بذلك اتجاه الغزالي في الوجيز (1) وتهدف كتب ابن رشد الثلاثة : فصل المقال ، والكشف عن مناهج الأدلة ، وبداية المجتهد ، إلى التوفيق بين الدين والعقل من ناحية — وهو ما أراد الغزالي أن يبرهن على عكسه — ، وإلى تأسيس منهج عقلي في النظر إلى العلوم الشرعية وفي طرق الاستنباط ، سواء بالنسبة إلى العقائد التي تسمى عند الفقهاء الفقه الأكبر ، أو الأحكام الشرعية التي يطلقون عليها الفقه الأصغر .

فابن رشد يعد فقيها بهذا الاعتبار المنهجي ، لا بمقاييس الفقهاء الذين يشترطون في الفقيه أن يختص بمذهب في الفروع الفقهية أو يكون مجتهداً داخله . ونحن سنبحث المنهج الفقهي لابن رشد بالاعتبار الذي ذكرناه ، وفي قسمي الفقه : الأكبر والأصغر ، من خلال كتبه الثلاثة المذكورة .

فما هو المنهج الذي ابتدعه لدراسة الفقه عقيدة وأحكاماً والاجتهاد فيه ؟

(1) محمد القاضل بن عاشور : محاضرة بعنوان — المذاهب الفقهية وأطوارها — (مخطوطة) .

الفصل الثالث منهجه في الفقه

- فقه ابن رشد
- منهجه في الفقه الأكبر
- منهجه في فقه الضروع
- خاتمه

فقه ابن رشد

تمهيد :

ان الذين ترجموا لابن رشد من معاصريه يُشنون عليه كفقيه كما يشنون عليه بوصفه فيلسوفا وطبيباً . فابن الأبار مثلاً يذكر أن التوحيد والفقه كانا من العلوم التي فتح بها ابن رشد حياته في المعرفة والتأليف والتدريس (1) ، وأن مؤلفاته في العلوم الشرعية أعظم من تأليفه في الحكمة والطب والفلك . وبعضهم يجعله في الطبقة الأولى من فقهاء الأندلس ، مثل ابن سعيد المغربي (2) ، والقاضي أبي الحسن النبهاني المالقي الأندلسي الذي يتحدث عنه في كتابه « تاريخ قضاة الأندلس » فيقول : « من القضاة بقرطبة محمد بن أبي القاسم بن رشد ، يُسكنى أبا الوليد ، وهو حفيد أبي الوليد قاضي الجماعة بقرطبة . كان من أهل العلم والتقنن في المعارف ، أخذ الناس عنه واعتمدوا عليه (3) » .

ويتناول ابن فرحون كتابه الشهير في الفقه — بداية المجتهد — فيقول في تقريره : « وله تأليف جليلة الفائدة ، منها كتاب

(1) التكملة ، ج 1 ص 270 .

(2) ابن رشد والرشدية ، ص 33 .

(3) المرجع المذكور ، ص 111 ، نشر ليفي بروفونسال ، ط 1 ، القاهرة ، 1948 .

بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه ، ذكر فيه أسباب الخلاف ، وعالّل ووجهه ، فأفاد وأمتع به . ولا يُعلم في وقته أنفع منه ، ولا أحسن سياقاً (1) .

ورغما عن هذه التقاريظ كلها ، فإن رأيي في ابن رشد أنه فيلسوف أولا وفقه بعد ذلك ، على عكس الغزالي الذي كانت آراؤه تصدر عن نظرة فقهية محض لا صلة لها بالفلسفة أصلا .

ولا يغرنّا تقلد ابن رشد خطة قاضي قضاة قرطبة في وقت من الأوقات ، كما لا ينبغي أن ننخدع بآراء الذين يذكرون عنه أنه كان حافظا للفقه مقدما على جميع أهل عصره فيه ، عارفا بالفتوى على مذهب مالك ، نافذا في علم الفرائض والأصول (2) . ذلك أننا إذا تركنا هذه الأقوال جانباً وقرأنا شيئا من فقه ابن رشد ، لا نلبث أن نتبين أن الرجل لا يسعى إلى التوفيق بين الدين والفلسفة — كما يذكر — ولكنه يريد أن يخضع الدين للفلسفة ، وهذا يتضح خاصة من كتابه فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال .

وقبل أن نتناول فقهه بالبحث والتحليل ، يجدر أن أنبه إلى أنني آخذ الفقه بمعناه الواسع الذي يشمل العقيدة والاحكام ، أو الأصول والفروع . ولست أنا الذي أبتدع هذه النظرة الشاملة للفقه ، فقد جاء بها أبو حنيفة رحمه الله إذ كان يدعو البحث في أصول الدين وفروعه فقها ، ويطلق عنوان — الفقه الأكبر — على مباحث الاعتقاد ويسمي فقه الفروع بالفقه الأصغر .

(1) الديباج المذهب في أعيان المذهب ، ص 285 ، ط 1 ، مصر ، 1351 هـ .

(2) ابن الأبار : التكملة ، ج 1 ص 269 ، ط 1 ، مدريد ، 1886 .

على هذا الأساس أتناول فقه ابن رشد ، وإذا كان لا بد لكل فقيه جدير بهذه التسمية من نظرة خاصة إلى الفقه تميزه عن سواه ، فإنني سأبحث المنهج الذي اتبعه ابن رشد في تناول الفقه أصولاً وفروعاً ، فأعرض فقهه من ثلاثة جوانب : العقيدة ، والأحكام ، والطريقة التي يقترحها للنظر في قضايا الدين عامة ، وما يطرحه من أصول وقواعد يدعو المجتهدين في الدين إلى اتباعها .

وسأعتمد كتبه الثلاثة : الكشف عن مناهج الأدلة ، وبداية المجتهد ، وفصل المقال ، التي خصص كل واحد منها بجانب من تلك الجوانب المذكورة .

فكتاب - الكشف عن مناهج الأدلة - يتناول مباحث العقيدة أو الفقه الأكبر .

وكتاب - بداية المجتهد - يتناول فقه الفروع .

أما كتاب - فصل المقال - الذي يعتبر كتاباً منهجياً ، فيقترح فيه طريقة تعتمد العقل للنظر في الدين عامة : أصولاً وفروعاً ، تكون قائمة على ما سماه بالتأويل والقياس العقلي .

وسأتناول كل جانب من هذه الجوانب الثلاثة على الترتيب الذي ذكرته .

منهجه فى الفقه الأكبر

إن المراد بالفقه الأكبر هو قضايا العقيدة والبحوث التي تحوم حولها مما يسميه المتكلمون بعلم الكلام ، وقد قدمنا أن أبا حنيفة عدّ هذا العلم من الفقه وسماه - الفقه الأكبر (1) - وورد أنه ألف فيه ، ولم يؤلف في فقه الفروع أو الفقه الأصغر كما يسميه بل ترك شأنه لتلاميذه الذين اعتنوا به وخصوه بالتأليف وهم أبو يوسف ، وأبو الحسن الشيباني ، وزفر (2) .

لهذا القسم من الفقه خصص ابن رشد كتابه - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة - وحاول أن يقيم علم الكلام على منهج جديد عماده البراهين اليقينية المستمدة من النظر الفلسفى والتي يراها ملائمة لما جاء به الوحي ، بل إنه يرى أن البراهين الفلسفية هي عين البراهين التي وردت في القرآن الكريم خاصة ما يتعلق منها بالتدليل على وجود الله تعالى .

ولكن قبل أن يطرح مسائل علم الكلام على مذهبه ، يتناول فرق المتكلمين جميعا فيهما ، ويعدها ضالة ومسؤولة عما أحدثته من تفريق المسلمين إلى مذاهب ونحل ، ويسوق في

(1) محمد أبو زهرة : أبو حنيفة ، ص 186 ، ط 2 ، مصر ، 1977 .

(2) محمد الخضرى : تاريخ التشريع الاسلامي ص 230 ، ط 6 ، مصر ، 1954 .

هذا الاتهام والهجوم جميع المتكلمين ، لا يستثني منهم أحدا ،
ويقسمهم إلى أربعة أقسام : الأشاعرة ، والمعتزلة ، والباطنية ،
والخشوية الذين هم أهل الظاهر (1) .

فكلهم - في نظره - بعيدون عن روح الشريعة في مناهجهم
الكلامية ، قد فرقوا الأمة الإسلامية من حيث يظنون أنهم يدافعون
عن الدين ويصونونه ، وكل طائفة منهم تحصر الهدى فيها والضلال
في غيرها . وفي ذلك يقول :

« ... فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب في
هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة ، وأصناف مختلفة ، كل
واحد منهم يرى أنه الشريعة الأولى ، وأن من خالفه إما مُبتدع ،
وإما كافر مُستباح الدمة والمال ، وهذا كله عدُول عن مقصد
الشارع ، وسببه ما عرض لهم من الضلال عن فهم مقصد الشريعة .
وأشهر الطوائف في زماننا هذا أربع : الطائفة التي تسمى بالأشعرية ،
وهم الذين يرى أكثر الناس اليوم أنهم أهل السنة ؛ والطائفة التي
تسمى بالمعتزلة ؛ والطائفة التي تسمى بالباطنية ؛ والطائفة التي تسمى
بالخشوية . وكل هذه الطوائف قد اعتقدت في الله اعتقادات
مختلفة ، وصرفت كثيرا من ألفاظ الشرع عن ظاهرها إلى تأويلات
نزلوها على تلك الاعتقادات وزعموا أنها الشريعة الأولى التي قصد
بالحمل عليها جميع الناس ، وأن من زاغ عنها فهو إما كافر وإما
مُبتدع . وإذا تَوَلَّمت جميعها وتَوَلَّمت مقصد الشرع ، ظهر
أن جلها أقاويل مُحدثة ، وتأويلات مُبتدعة (2) » .

(1) الكشف عن مناهج الأدلة ، ص 2 .

(2) الكشف عن مناهج الأدلة ص 46 ، ط 2 ، بيروت ، 1979 .

ويشيع تهجمه على المتكلمين وتحطيمه لطريقتهم في إثبات العقائد من خلال كتاب الكشف عن مناهج الأدلة ، ومن أوله إلى منتهاه . وجملة ما يصفهم به أنهم أهل جدل لا أهل حقيقة ، وأن علمهم لجيج في القول لا علم برهان ، ومن ثمة لم تقنع أي طائفة منهم الطوائف الأخرى ، بل إن أهل الطائفة الواحدة لا يقنع بعضهم بعضا فتتنقسم على نفسها إلى فرق ، ولم يعرف أهل الأرض قوما فرق بينهم الجدل وتوزعهم شيئا وأحزابا مثل هؤلاء الذين يُسمَّون بالمتكلمين (1) . وكل طائفة منهم تزعم أن الجنة لها ، وأن النار لمخالفتيها ، وهذا برهان على ضيق عقولهم ، وعلى المبالغة في تقليد شيوخهم ، وعلى أن صدورهم حرجة ، فلم يروا في الدين إلا ضيقا ، ورأوا أن رحمة الله ليست لأحد غيرهم (2) .

ثم يشتد في نقدهم وتحتد لهجته فيذكر أنهم يتظاهرون بالعلم ، أضلوا الأمة وأوقعوها في الخلاف والفرقة ، وقد تنبأ بذلك صلى الله عليه وسلم فقال « ستفترق أمتي على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار الا واحدة » . ومع ذلك فإن مشاجراتهم تدور حول قضايا لفظية ، والقضايا اللفظية صارفة عن جوهر المسائل ، مضلة للنظر (3) .

ثم عرج على أهم أدلتهم على وجود الله فتناول منها دليلين بالهدم ، وهما : دليل الجوهر الفرد ، ودليل الممكن والواجب .

وحاصل دليل الجوهر الفرد كما يذكره المتكلمون : أن الموجودات مؤلفة من أجزاء ، وأن هذه الأجزاء يمكن قسمتها وإعادة القسمة إلى أن يقع الانتهاء إلى الجزء الذي لا يتجزأ وهو

(1) مناهج الأدلة ص 87 .

(2) المصدر السابق ص 46 .

(3) المصدر السابق ص 51 .

— الجوهر الفرد — (1) المقترن بالأعراض ، والأعراض حادثة لأنها متغيرة ، وكل متغير حادث ، فالجوهر الفرد حادث . وبما أن العالم مكون من أجسام مركبة من جواهر مفردة فهو حادث (2) . وإذا قد ثبت أن العالم حادث ، فلا بد له من محدث ، وهو الله تعالى .

يأخذ ابن رشد هذا الدليل فيفككه إلى مقدمات أساسية يجزئها بدورها لينقضها جزءا جزءا (3) ، ثم يُجهز على الدليل بقوله : إن هذا الدليل بعيد عن الشرع والعقل معا .

أما بعده عن الشرع فلأننا لا نجد له أثرا في كتاب الله تعالى ، ولا نجد أحدا من الأنبياء استدلل به وهم الذين دَعَوْا الناس إلى الله وحاجوا المعاندين وردوا عليهم (4) .

وأما بعده عن العقل فيأتي من حيث أن الدين يوجه إليهم إما أن يكونوا عامة ، أو خاصة . فأما العامة فلا تفهم منه شيئا ، ويُعد هذا الدليل فوق مداركها العقلية البسيطة . وأما الخاصة — وهم العلماء والفلاسفة — فإن هذا الدليل لا يقنعهم لأنهم لا يسلمون بمقدماته للمتكلمين ، من ذلك أنه لا يمكن التسليم بأن اقتران الجوهر الفرد بالعرض يدل على حدوثه . فهذه المقدمة التي يبنى عليها المتكلمون دليلهم تحتاج في قبولها إلى برهان (5) .

ويقول ابن رشد : إن المتكلمين جاءوا بهذا الدليل من الفلسفة اليونانية ، ولكنهم حرفوه وخرجوا به عن سياقه . فاليونان

(1) الكشف عن مناهج الأدلة ص 50 .

(2) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(3) المصدر السابق ص 50 ، 51 ، 52 ، 54 ، 55 .

(4) المصدر السابق ص 47 ، وصفحات شتى .

(5) الكشف عن مناهج الأدلة ص 56 .

استدلوا به على عكس ما قرره المتكلمون ، فهو عندهم برهان على عدم وجود الصانع ، وأن الأصل في المخلوقات هو الجوهر الفرد . وفي ذلك ما ترى من بعد عن الشرع (1) .

ثم يتناول ابن رشد الدليل الثاني وهو الممكن والواجب ، وخلاصته : أن الموجودات خلقت على هيئات معينة وطبائع خاصة ، ويمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه من الأوضاع والهيئات بأن تنعكس طبائعها فيصعد الحجر ، وينزل الدخان ، وبما أن الاحتمال ممكن ، فهي مخلوقة لخالق يفعل بها ما يريد ، فيعكس طبائعها ، ويبدل قوانينها .

هنا لا يكفي ابن رشد بنقض الدليل وإسقاطه ، بل يهجم على المتكلمين واصفا إياهم بأنهم خطابيون في أدلتهم ، وأنهم يعالجون قضايا عويصة بعقلية عامية تبطل الأسباب والمسببات ، وتفسر الأمور بالآوهام . فهم باستدلالهم على هذا النحو قد أجمروا حيث جردوا الخلق من الغاية ، وجردوا أفعاله تعالى من الحكمة . ثم إن الشرع ورد بعكس هذا الدليل الساذج ، فالله تعالى يذكر أن كل شيء عنده بمقدار (2) ، وبحسبان (3) ، وأن خلق العالم كان بالحق (4) ، وأنه حكيم تتره أفعاله عن العبث (5) واللهو (6) :

-
- (1) المصدر السابق ، نفس الصفحة .
 - (2) إشارة إلى قوله تعالى : الله يعلم ما تحمل كل أنثى . وما تنفيض الارحام وما تزداد ، وكل شيء عنده بمقدار . (آية 8 - سورة الرعد) .
 - (3) إشارة إلى قوله تعالى : الشمس والقمر بحسبان . (آية 5 - سورة الرحمن)
 - (4) إشارة إلى آيات عدة منها قوله تعالى : وهو الذي خلق السموات والأرض بالحق . (73 - الأنعام) .
 - (5) إشارة إلى قوله تعالى : أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا ... (115 ، المؤمنون) .
 - (6) إشارة إلى قوله تعالى : وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين . (16 ، الأنبياء) .

ويجب أن ننبه إلى أن المتكلمين الذين يهاجمهم ابن رشد هم الأشاعرة ، والمعتزلة ، والغزالي الذي تبني أدلة الأشاعرة في كتبه . أما الفرقتان الأخريان ، وهما الباطنية والحشوية ، فإنه يرد عليهما ردودا عابرة .

من ذلك أنه يقول في الحشويين ساخرا منهم : لهم أن يؤمنوا كيف شاءوا ، فإن بعض العقول تغلب عليها بلادة القريحة فتأبى النظر ، مع أن التصديق بالوحي لا بدّ فيه من النظر . وإذا كان هؤلاء قد أعرضوا عن الأدلة العقلية اليقينية ، ووقفوا أنفسهم على السماع ، فإنهم أحرار فيما يفعلون بأنفسهم ، لكن عليهم ألا يلزموا غيرهم اتباع طريقتهم ، وأن يدعوا أهل النظر والبرهان لما هم أهل له لا سيما وأن الشارع دعا إلى النظر (1) .

ثم يتناول الفرقة الباطنية ويعني بها المتصوفة الذين يعتمدون في إثبات العقائد على الحدس فيقول : إن الأصل في البرهان على وجود الله وفي غيره من قواعد الاعتقاد إنما هو العقل لا الحدس ، لأن الشرع لم يخاطب المتصوفة وحدهم ، وهم الذين يملكون هذا الحدس ، وإنما خاطب عموم الناس ، وعموم الناس يشتركون في العقل . فالعقل إذن هو وسيلة الاستدلال لا الحدس الذي ذكره (2) .

وهو في هذا لا يرد على المتصوفة وحدهم بل على الغزالي أيضا الذي ذهب لمذهبهم في الحدس ، ويضيف إلى ذلك قوله : إن الآيات الواردة في الحث على النظر والتدبر تفوق في عددها الآي التي يحتاج بها الصوفية لمذهبهم في الاستدلال بالحدس ، علاوة على أن الآي الحاتة على النظر العقلي صريحة لا تحتاج

(1) مناهج الأدلة ص 47 .

(2) المصدر السابق ص 59 .

إلى تأويل ، بينما المتصوفة يتأولون الآيات التي ظنوا أنها تتعلق بموضوعهم (1) .

وبعد أن يفرغ ابن رشد من نقض أدلة المتكلمين على هذا النحو ، بل من نقض علم الكلام على منهج المتكلمين ، يعمد إلى وضع ضوابط جديدة لعلم الكلام قوامها الحكمة والشرعية لا الجدل السفطائي ، ويذكر أن منهجه هو المنهج الشرعي الذي يعتمد الوحي أساساً. والنظر العقلي لا يناقض الوحي بل يشهد له ويدعمه (2).

ثم يحصر قضايا علم الكلام التي ينبغي بحثها في المسائل التالية :

- 1) مسألة البرهان على وجود الله (3) .
- 2) مسألة الوجدانية (4) .
- 3) مسألة ذات الله تعالى وصفاته (5) .
- 4) مسألة التنزيه ، وتشمل القول في الجهة ، والجسمية ، والرؤية (6) .
- 5) مسألة بعث الرسل (7) .
- 6) مسألة القضاء والقدر (8) .

(1) المصدر السابق ص 60 .

(2) مناهج الأدلة ص 46 ، 60 .

(3) المصدر السابق ص 60 ، 71 .

(4) المصدر السابق ص 63 .

(5) المصدر السابق ص 70 .

(6) المصدر السابق ص 77 .

(7) المصدر السابق ص 65 .

(8) المصدر السابق ص 76 .

(7) مسألة الجور والعدل (1) .

(8) مسألة المعاد وأحواله (2) .

وستتناول بعضنا من هذه القضايا في إيجاز ملم بالأهم ، لأن الإطالة والإفاضة لا يقتضيها هذا البحث ، وإنما مجالهما دراسة أوسع وأشمل .

يتناول ابن رشد القضية الأولى وهي — البرهنة على وجود الله — فيأتي فيها بدليلين يسمي أولهما — دليل العناية — والثاني — دليل الاختراع — فيقول :

«إذا تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية (3) التي دعا الشرع منها جميع الناس على اختلاف فطرتهم إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ، فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم ؟ قلنا : الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها — إذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت — تنحصر في جنسين : أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان ، وخلق جميع الموجودات من أجله ، ولنسم هذا (دليل العناية) . والطريق الثاني ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء في الموجودات ، مثل اختراع الحياة في الجمد ، والإدراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذا (دليل الاختراع) (4) » .

(1) المصدر السابق ص 84 .

(2) المصدر السابق ص 89 .

(3) يعني بذلك طرق المتكلمين في الاستدلال .

(4) الكشف عن مناهج الأدلة ص 60 .

ثم يأخذ في تبيان هذين الدليلين : وحاصل دليل العناية أن الله تعالى جعل الكون ملائمة لحياة الانسان ، وسخر الموجودات له ليحفظ حياته من التلف ، ولو كان ذلك من قبيل المصادفة كما يقول الدهريون لما استمرت هذه العناية ، لأن المصادفة تصدق مرة وتخطيء مرات ، فاستمرار العناية ونظام التدبير فيها دليل واضح على القصد من حكيم خبير (1) .

هذا الدليل أولى في البرهان على وجود الله تعالى من أدلة المتكلمين لأنه مستخلص من النظر في الكون والإنسان ، وهو الذي جاءت به آيات القرآن الكريم مثل قوله تعالى « الذي جعل الأرض فراشا والسماء بناء ، وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم .. » (2) وقوله « وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون » (3) ، إلى غير ذلك من الآيات العديدة الدالة على رعاية المولى جل وعلا لخلقه بواسطة تسخير الطبيعة وخيراتها لهم . ومن ذلك هذه الآيات الكريمة الصريحة الدالة : « الله الذي خلق السماوات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم ، وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره ، وسخر لكم الأنهار ، وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار ، وآتاكم من كل ما سألتموه ، وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ، إن الإنسان لظلم كفار » (4) .

(1) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(2) الآية 22 من سورة البقرة .

(3) الآية 33 من سورة يس .

(4) الآيات : 32 - 33 - 34 من سورة إبراهيم .

أما دليل الاختراع فحاصله أن الموجودات مخلوقة لله تعالى .
وأن خلقها مسبوق بتدبير وحكمة ، ومسوق إلى غاية . فكل شيء
بمقدار ، وكل شيء خلق ليؤدي غرضاً معيناً ، فالعين للابصار ،
والأذن للسمع ، ولا يقع لبصار بأذن ، ولا سمع بعين (1) .
ويتضمن هذا الدليل بعث الحياة في الجماد ، ووضع الإدراك الحسي
في الإنسان والحيوان ، وتخصيص الإنسان وحده بالعقل .

وهذا الدليل مستمد من النظر في الكون أيضاً نظراً يستشف
صنع الخالق بغاية معرفته والاهتداء إليه « فمن أراد أن يعرف
الله تعالى المعرفة التامة وجب عليه أن يفحص الموجودات (2) » .
وقد جاء الوحي بهذا الدليل أيضاً في غير ما آية من كتاب الله ،
من ذلك قوله تعالى « أَوَلَمْ يَسْأَلُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ
وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ... (3) » ، وقوله تبارك وتعالى
« إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا
له ... (4) » ، وقوله تعالى « فليَنظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ ، خُلِقَ مِنْ
مَاءٍ دَافِقٍ ... (5) » .

إن الآيات الواردة في كتاب الله تعالى والمسوقة للتدليل على
وجوده تبارك وتعالى تدور حول هذين الدليلين ، دليل العناية ،
ودليل الخلق أو الاختراع ، وهذه الطريقة في الاستدلال لا تثير
جدلاً ، وإنما هي استبصار ومعرفة ، وفحص للموجودات يحوهرها
وظواهرها فحسباً يفضي إلى التسليم بوجود الخالق تبارك وتعالى ،
كما أن هذه الطريقة هي طريقة الشرع والعقل معا « والصراط

(1) الكشف عن مناهج الأدلة ص 60 وما بعدها .

(2) المصدر السابق ص 61 .

(3) الآية 185 من سورة الأعراف .

(4) الآية 73 من سورة الحج .

(5) الآية 6 من سورة الطارق .

المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده (1) « ، وهي فوق ذلك طريقة الخاصة والعامة .

طريقة الخاصة — وهم أهل البراهين اليقينية من العلماء — لأنهم هم الذين ينظرون في خلق الله فتظهر لهم حكمته في خلقه وبديع صناعته ، فيشهدون له بالآلوهية شهادته لنفسه وشهادة الملائكة له كما قال جل وعلا « شهد الله أنه لا إله إلا هو — والملائكة وأولو العلم — قائما بالقسط ، لا إله إلا هو العزيز الحكيم (2) » . وطريقة العامة أيضا لأنها ليست مستعصية على عقولهم مثل أدلة المتكلمين الجدلالية ، فيدركونها الإدراك الضروري المبني على المعرفة الحسية الإجمالية ، وهذا كاف بالنسبة إليهم ، إنما العلماء هم أهل التعمق في النظر ، والمعرفة الحقة بالموجودات .

وأخيرا فهذه الطريقة هي التي جاء بها الرسل عليهم السلام ، ونزلت بها الكتب (3) .

وهكذا يمضي ابن رشد في بحث بقية مسائل علم الكلام سائرا على هذا المنهاج الذي رسمه لنفسه ، وقوامه أن يورد القضية ، ثم يورد أدلة المتكلمين ويحللها إلى مقدماتها الأساسية التي انبنت عليها ليسهل عليه نقضها جذريا ، ثم يورد أدلته التي يبينها على براهين فلسفية يدعمها بالقرآن والحديث ، وهو يرمي من وراء هذا المنهج إلى التوفيق بين الدين والفلسفة ، ذلك المطلب الذي جرى

(1) الكشف عن مناهج الأدلة ص 62 .

(2) الآية 18 من سورة آل عمران .

(3) الكشف عن مناهج الأدلة ص 63 .

وراءه في جل ما كتب حول هذه القضية . ونحن نكتفي بهذا
المقدار من مذهبه في الفقه الأكبر بعد أن تعرضنا لأهم موضوع
فيه وهو وجود الله تبارك وتعالى ، والبرهنة عليه ، وبعد أن بسطنا
منهجه الذي سلكه .

وإذا كان لابن رشد اتجاه في إثبات العقائد قد تحددت
معالمه على نحو ما بينا ، وكانت العقائد هي الأصل في فقه الفروع
لأن العمل بالشرعية فرع عن التسليم بالعقيدة ، فما هي مساهمته
في فقه الفروع هذا ؟

منهجه في فقه الفروع

عرف الناس ابن رشد فقيها في الفروع من خلال كتابه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » . والواقع أنه لم يؤلف في فقه الفروع هذا الكتاب فحسب ، بل كتبنا عديدة أخرى منها كتاب — الدعوى — في ثلاثة مجلدات (يوجد مخطوطا بمكتبة الاسكوريال) ، وكتاب — الدرس الكامل في الفقه — (توجد منه نسخة خطية بالمكتبة المذكورة) ، وكتابان صغيران هما : — رسالة في الضحايا — و — رسالة في الخراج — (مخطوطان) بمكتبة الاسكوريال ، وبها أيضا كتاب آخر سماه « مكاسب الملوك والرؤساء والمرابين المحرمة » (1) . ويُعد كتابه مختصر المستصفي في الأصول من كتبه الفقهية أيضا (2) لأنه تهذيب واختصار لكتاب المستصفي في أصول الفقه للغزالي رحمه الله .

لكن أهم كتبه الفقهية التي صنفها إنما هو كتاب « بداية المجتهد » ، وقد نوه به المتحدثون عن تصانيفه وأولسوه لفئة خاصة حتى إن ابن الأبار يقول فيه : « وله تصانيف جليلة الفائدة منها كتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد في الفقه ، أعطى

(1) ابن رشد والرشدية ، ص 88 .

(2) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ج 3 ، ص 125 ، بيروت ، 1957 .

فيه أسباب الخلاف ، وعلل فوجّه فأفاد وأمتع به ، ولا يُعلم في
فنه أمتع منه ، ولا أحسن مساقا » (1) .

وقد طبع هذا الكتاب مرارا عديدة في مجلدين (2) خُصص كل
واحد منهما بجزء ، وطبع الجزآن في مجلد واحد .

تكلم ابن رشد في الجزء الأول عن أحكام الطهارة والعبادات
وما يلحق بها كالجهاد والأيمان والتدور وغيرها ، وقسمه إلى كتب
ثم قسم الكتب إلى أبواب ، والأبواب إلى مسائل .

أما الجزء الثاني فقد خصصه لأحكام المعاملات والحدود ،
وبدأه بمسائل النكاح وختمه بأحكام الأقضية والشهادات ،
وقسمه كذلك إلى كتب عنون بها للمواضيع ، ثم قسم الكتب إلى
أبواب ، والأبواب إلى مسائل كما صنع في الجزء الأول ، لكنه
أضاف في الجزء الثاني الفصول والمطالب على نحو ما يتوخاه اليوم
المصنفون في القوانين الوضعية . وذكر الفيلسوف الفرنسي رينان
أنه ورد ذكر هذا الكتاب بعنوان آخر هو — كتاب المعتقد — (3)
ولعلها تسمية لكتاب ضاع ، إذ لا وجه إطلاقا لهذه التسمية
والكتاب لا يبحث أي مسألة من مسائل العقيدة ، وإنما هو في
فقه الأحكام .

ولنا أن نتسائل : ما هي الدوافع التي حملت ابن رشد على
تأليف هذا الكتاب ؟

(1) التكملة ، ج 1 ، ص 271 .

(2) يوسف أسعد داغر : مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 ، ص 278 .

(3) ابن رشد : ترجمة عادل زعتر ، ص 88 .

إنه يقول إن غرضه من ذلك شخصي خالص ، فقد أراد أن يثبت لنفسه على سبيل التذكرة مسائل الأحكام (1) . لكن طريقته في تأليف هذا الكتاب تجعلنا نشك في صدق الغرض الذي ذكره ، أو - على الأقل - في أن يكون هو الغرض الوحيد . ويبدو أن الدافع أبعد من ذلك ، فالرجل عانى كثيرا من فقهاء المالكية وتصلبهم الذي لا يعرف حدودا ، فأراد أن يروج للمذاهب الأخرى وخاصة المتفتحة منها على الرأي كالمذهب الحنفي ، ثم يسرب (2) من خلالها آراءه واجتهاده الذي ينحرف فيه منحنى التفلسف (3) ، وبذلك يضعف من سلطان المذهب المالكي الذي لا يعرف الناس مذهبا غيره ساد واستأسد في الأندلس وشمال إفريقيا .

يقول الدكتور إبراهيم مذكور في الغرض الحقيقي الذي حدا ابن رشد على تأليف كتاب « بداية المجتهد » : « وحاول تقويض صرح المالكية بإشاعة أصول المذاهب الاجتهادية الأخرى وجعلها على قدم المساواة ، وتلك جرأة في بيئة عرفت بالتقليد والمحافظة الشديدة فلم يسلم من تعصبها وتحاملها عليه (4) » .

والواقع أنه لا يستطيع أن يصرح بهذا الغرض ، ولكن قسمة الكتاب وحدها توحى به . فقد سماه - بداية المجتهد - ، وذلك يعني الدعوة إلى مواصلة الاجتهاد ونبد تقليد الفقهاء المالكيين الذين تجاوزوا حد الفقه إلى ممارسة استبداد مذهبي قاس ، والإمام مالك نفسه لم يتعسف ذلك التعسف الذي لجأ إليه أتباعه ، إذ تبدو

(1) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 2 ، الطبعة المصورة ، دار الفكر ، بيروت .

(2) يقال : سرب الشيء ، إذا أرسله قطعة قطعة .

(3) ابن رشد والرشدية ، ص 88 .

(4) في الفلسفة الإسلامية ، ج 2 ، ص 84 .

فتاواه وأقواله آخذة باليسر والسماح للذين تدعو إليهما سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

والآن ما هو منهج ابن رشد في فقه الفروع من خلال كتابه المذكور ؟

إن منهجه يتلخص في المراحل التالية :

1 - يورد المسألة ، ثم يذكر دليلها من الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس . وإذا كانت محل اتفاق بين المذاهب ينص على ذلك بقوله « اتفقوا ... » أو « اتفق علماء الأمصار » أو « اتفق العلماء ... » .

2 - إذا كان هناك خلاف بين الفقهاء ، أورد وجهة كل واحد مع الدليل الذي يستند إليه فيما يقول به من رأي .

وهو يورد الخلاف عادة بين الأئمة السكبار : أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وابن حنبل . ثم يذكر بقية الأنظار سواء داخل تلك المذاهب ، أو في مذاهب أخرى غير مشهورة . بل إنه يورد أحيانا اجتهاد أصحاب المذاهب المنقرضة ، وأصحاب الآراء الفردية الذين لا ينتمون إلى مذهب . فمن الأسماء التي يذكر كثيرا عنده : أبو حنيفة - مالك - الشافعي - أحمد بن حنبل - ابن عبد الحكم - الطبري - أبو ثور - ابن القاسم - أبو يوسف صاحب أبي حنيفة - أبو عبيد - داود الظاهري - أشهب من أصحاب مالك - سفيان الثوري - المزني من أصحاب الشافعي - ابن نافع - بن حبيب - ابن الماجشون من أصحاب مالك - القاسم بن سلام -

محمد بن الحسن الشيباني من أصحاب أبي حنيفة - الحسن بن أبي يحيى - ابن سيرين - المري - ابن أبي ليلى - وغيرهم ...

ولا يرمي من وراء هذا إلا الى توسيع مجال الاجتهاد ووضع المذهب المالكي على صعيد المقابلة مع المذاهب الأخرى حتى يزول احتكار أصحابه للرأي ، خصوصا وان اختلاف الأئمة فيه رحمة وتيسير على المسلمين الذين ملوا العنت ، والزعامة ، والعصمة ، وما إلى ذلك من ضروب الافتيات والتسلط والقهر .

3 - ثم يأتي دوره هو ، وملخصه : أنه بعد أن يستعرض أوجه الأنظار المختلفة في مسألة ويعرض ما استند اليه صاحب الرأي من دليل أو اتجاه في فهم الدليل الشرعي ، يسلك إحدى الطرق التالية :

1 - الادلاء بالرأي الوسط الذي يستند فيه إلى المعقولة .
مثال ذلك حكم النية في الوضوء ، هل هي شرط صحة أم لا ؟
أورد فيها مذهب القائلين بأنها شرط صحة وهم مالك والشافعي وأبو ثور وأحمد بن حنبل وداود الظاهري ، ودليلهم على ذلك أن الوضوء عبادة محضة ، فلا يصح إلا بالنية .

ثم أورد مذهب القائلين بعدم شرطيتها ، ومنهم أبو حنيفة والثوري ، ومستندهم في ذلك أن الوضوء ليس عبادة محضة وإنما هو متردد بين العبادة والطهارة ، فقد يكون القصد من العبادة كالصلاة فيكون عبادة ، وقد يراد به الطهارة فيكون طهارة فحسب ، وكل ما كان مترددا بين العبادة وغيرها تسقط منه النية كشرط صحة .

يجمع ابن رشد بين هذين المذهبين المتعارضين برأى وسط
فيقول : « والفقه أن يُنظر بأيهما هو أقوى شيها فيلحق به (1) »
ومعنى هذا أن المتوضىء إذا قصد العبادة تعينت عليه النية ، وإذا
قصد الطهارة سقطت . وهو اجتهاد منظور فيه إلى المعقولة ،
ولذلك قال : « والفقه ... » .

على أن هذه الكلمة توجي بالنقد للمذهبين معا ، فكأنه
يتهمهما بالغفلة عن النظر الصحيح الذي هو التفقه .

(2) ترجيح أحد الأدلة على أساس المنحى العقلي في الاستدلال .
مثال ذلك اختلاف الفقهاء في طهارة الرجلين ، فقال قوم إن
طهارتهما الغسل ، وقال آخرون إن طهارتهما المسح بناءً على
قراءة - وأرجلكم - بالخفض عطفاً على - برعوسكم - في
قوله تعالى « وامسحوا برعوسكم وأرجلكم إلى الكعبين ... الآية » .
فمن قرأ - وأرجلكم - عطفاً على « وأيديكم » جعل
فرضهما الغسل ، ومن قرأ - وأرجلكم - عطفاً على « برعوسكم »
جعل فرضهما المسح .

بعد أن يعرض ابن رشد وجهتي الخلاف على هذا النحو ،
يرجح مذهب القائلين بوجوب الغسل لأنه المذهب الذي يؤيده العقل
فيقول : « والغسل أشد مناسبة للقدمين من المسح ، كما أن المسح
أشد مناسبة للرأس من الغسل . إذ كان القدماء لا يُنقى دنسهما
غالباً إلا بالغسل ، ويُنقى دنس الرأس بالمسح . والمصالح المعقولة
لا يمتنع أن تكون أسباباً للعبادات المفروضة (2) » .

(1) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 6 .

(2) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 12 .

3) إسقاط المذاهب جميعا واعتبار الخلاف لا محل له ، وأن المسألة مسكوت عنها في الشرع ، والمسكوت عنه يُعفى الناس فيه كما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم . مثال ذلك مسألة المسح على الخف المخروق ، فبعد أن يورد مذاهب الخلاف من جواز ومنع وتفصيل في نوع الخرق بين أن يكون صغيرا أو متسعا ، يقول : « قلت ، هذه المسألة مسكوت عنها ، ولو كان فيها حكم — مع عموم الابتلاء به — لبينه صلى الله عليه وسلم ، وقد قال تعالى : لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ (1) » .

4) توجيه المسألة إلى الأصل فيها . مثال ذلك غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء عند بدء الوضوء . فبعد أن يورد اختلاف الفقهاء ويحصره في أربعة أقوال هي : السنية ، والاستحباب ، والوجوب على المستيقظ من النوم إطلاقا ، والوجوب على المستيقظ من نوم الليل ويؤرد سبب اختلافهم ، يذهب إلى أن المراد في الأصل طهارة الماء لا طهارة اليدين ، فالخوف من أن يتنجس الماء هو الذي جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول « إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في الإناء فإن أحدكم لا يدري أين باتت يده » .

والعلماء الذين أورد عنهم ابن رشد الخلاف هم مالك والشافعي وأحمد وداود ، وكلهم تحدثوا عن حكم اليد . وقد خالفهم جميعا ورجع بالمسألة إلى الأصل فيها وهو وجوب طهارة الماء ، لا وجوب غسل اليد .

(1) المصدر السابق ، ج 1 ، ص 16 .

5) ذكر أوجه الخلاف ، ثم التوقف . مثال ذلك اختلاف الفقهاء في المقدار الواجب مسح من الرأس عند الوضوء ، هل يجب مسح الرأس كله ، أم بعضه ؟

يذكر ابن رشد أن أصل الخلاف لغوي وهو الاشتراك الذي في — الباء — من قوله تعالى « وامسحوا برءوسكم .. » . فالباء تكون زائدة في كلام العرب وتكون تبيعية ، فمَنْ ذهب إلى أن الباء زائدة قال بوجوب مسح الرأس كله ، ومن رأى أنها تبيعية قال بوجوب مسح بعض الرأس ، وأصحاب هذا القول دعموا مذهبه بالسنّة في حديث المغيرة من أن رسول الله صلى الله عليه وسلم توضأ فمسح بناصيته وعلى العمامة .

بعد ذكر المسألة على هذا النحو يتردد ابن رشد ثم يتوقف غير مصرح بشيء ، فيقول : « وإذا سلمنا أن الباء زائدة ، بقي هنا احتمال آخر وهو : هل الواجب الأخذ بأوائل الاسماء أو بأواخرها ؟ » (1) .

6) تكافؤ أدله المختلفين : إذا تساوت أدلة أصحاب الخلاف في المسألة ، اكتفى ابن رشد بعرض أنظارهم وأدلتهم دون ترجيح . من ذلك مسألة غسل اليدين إلى المرفقين ، وسأورها بنصبها لتبيين طريقتها في هذا الضرب من المسائل ، قال : « اتفق العلماء على أن غسل اليدين والذراعين من فروض الوضوء لقوله تعالى — وأيديكم إلى المرافق — ، واختلفوا في ادخال المرافق فيها . فذهب الجمهور وهم مالك والشافعي وأبو حنيفة إلى وجوب ادخالها ، وذهب بعض أهل الظاهر وبعض متأخري أصحاب مالك والطبري إلى أنه لا يجب إدخالها . والسبب في اختلافهم في ذلك الاشتراك الذي في حرف

(1) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 9 .

— إلى — وفي اسم — اليد — في كلام العرب ، وذلك أن حرف
 — إلى — مرة يدل في كلام العرب على الغاية ، ومرة يكون بمعنى
 — مع . و — اليد — أيضا في كلام العرب تطلق على ثلاثة معان :
 على الكف فقط ، وعلى الكف والذراع ، وعلى الكف والذراع
 والعضد . فمن جعل — إلى — بمعنى — مع — أو فهم من — اليد —
 مجموع الثلاثة الأعضاء ، أوجب دخول المرافق في الغسل ،
 ومن فهم من — إلى — الغاية ، ومن — اليد — ما دون المرفق ، ولم
 يكن الحد عنده داخلا في المحدود ، لم يُدخلها في الغسل .

وخرج مسلم في صحيحه عن أبي هريرة أنه غسل يده اليمنى
 حتى أشرع في العضد ، ثم اليسرى كذلك ، ثم غسل رجله اليمنى
 حتى أشرع في الساق ، ثم غسل اليسرى كذلك ثم قال : هكذا
 رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتوضأ . وهو حجة لمن قال
 بوجوب إدخالها في الغسل ، لأنه إذا تردد اللفظ بين معنيين على
 السواء وجب ألا يَصار إلى أحد المعنيين إلا بدليل ، وإن كانت
 — إلى — في كلام العرب أظهر في معنى الغاية منها في معنى — مع — ،
 وكذلك اسم — اليد — أظهر فيما دون العضد منه فيما فوقه .
 فقول من لم يُدخلهما — من جهة الدلالة اللفظية — أرجح ،
 وقول من أدخلهما — من جهة هذا الأثر — أبين ، إلا أن يُحمل
 هذا الأثر على النذب ، والمسألة محتملة كما ترى . وقال قوم :
 إن الغاية إذا كانت من جنس ذي الغاية دخلت فيه ، وإن لم تكن
 من جنسه لم تدخل فيه » (1) .

(7) رفض البحث في المسألة أصلا على معنى أن ذلك لا داعي له .
 ومن هذا النوع مسألة مسح الأذنين التي يورد ابن رشد الخلاف
 فيها على النحو التالي : « وقد شد قوم فذهبوا إلى أنهما يُغسلان مع

(1) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 8 - 9 .

الوجه ، وذهب آخرون إلى أنه يمسح باطنهما مع الرأس ويُغسل ظاهرهما مع الوجه ، وذلك لتردد هذين العضوين بين أن يكونا جزءاً من الوجه أو جزءاً من الرأس ، ثم يردف معلقاً على ذلك بقوله : « وهذا (أي الخلاف) لا معنى له مع اشتهار الآثار في ذلك بالمسح ، واشتجار العمل به (1) » .

(8) تحكيم الطبع والذوق . من ضروب الاجتهاد الطريقة التي يركن إليها ابن رشد تحكيمة الذوق وما تطيب له النفس أو لا تطيب في مسائل فقهية كاستعمال الماء الذي خالطته نجاسة . فبعد أن يستعرض المذاهب المختلفة في مقدار الماء الذي تؤثر فيه النجاسة ، ومقدار ما ينجس ، يقول مستنداً في اجتهاده إلى النظرة التي ذكرناها : « وحده الكراهية عندي ما تعافه النفس وترى أنه ماء خبيث ، وذلك أن ما يعاف الإنسان شربه يجب أن يجتنب استعماله في التربة إلى الله تعالى وأن يعاف وروده على ظاهر بدنه كما يعاف وروده على داخله » (2) .

فانت ترى أنه إلى جانب تحكيم الطبع يبرهن بالعقل برهاناً منطقياً لا يسعنا إلا أن نسلم به ، فأينا يستطيع أن ينكر أن ما يعاف المرء شربه لابد أن ينفر من استعماله في القربات والعبادة ، وحتى في النظافة ؟

هذا هو أسلوب ابن رشد في تربيحه واجتهاده ، فهو يميل دوماً إلى الأسلوب المنطقي ويغلب الجانب العقلي على الجانب النقلي .

(1) المصدر السابق ، ج 1 ، ص 11 .
(2) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 18 و 19 و 29 .

9) مقابلة الأدلة واستنتاج الحكم . هذه طريقة أخرى من طرق ابن رشد في عرض المذاهب وأدلتها والمقابلة بينها . ويبلغ منتهى الروعة حين يتناول الأدلة بالتمحيص ويعرضها على محك القواعد المسلم بها ، مما يدل على تمكن من علوم الحديث وعلم أصول الفقه وعلى براعة في التصرف فيهما . من ذلك المسألة التالية في المسح على الخفين ، وسأوردها بنصها أيضا . قال : « وأما التوقيت (1) فإن الفقهاء أيضا اختلفوا فيه . فرأى مالك أن ذلك غير مؤقت (أى غير محدود بمدة) وأن لابس الخفين يمسح عليهما ما لم يترعها ، أو تُصبيه جنابة ، وذهب أبو حنيفة والشافعي إلى أن ذلك مؤقت . والسبب في اختلافهم اختلاف الآثار في ذلك ، فقد وردت ثلاثة أحاديث أحدها حديث علي وهو « جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة أيام ولياليهن للمسافر ، ويوما وليلة للمقيم » ، أخرجه مسلم . والثاني حديث أبي بن عمار أنه قال « يا رسول الله أأمسح على الخف ؟ قال : نعم . قال : يوماً ؟ قال : نعم . قال : يومين ؟ قال : نعم . قال : وثلاثة ؟ قال : نعم ، حتى بلغ سبعا ، ثم قال : امسح ما بدا لك » ، أخرجه أبوداود والطحاوي . والثالث حديث صفوان بن عسال قال : كنا في سفر فأمرنا (الرسول ص) ألا نترع خفافنا ثلاثة أيام ولياليهن إلا من جنابة .

بعد إيراد المذاهب وأدلتها التي استند إليها أصحاب الرأي فيما ذهبوا إليه ، يعقب ابن رشد بقوله :

« قلتُ : أما حديث علي فصحيح ، أخرجه مسلم . وأما حديث أبي بن عمار فقال فيه أبو عُمَرَ بن عبد البر «لأنه حديث لا يثبتُ ،

(1) المدة التي يمكن للمتوضئ أن يكتفي فيها بالمسح على خفيه .

وليس له إسناد قائم ، ولذلك لا ينبغي أن يعارض به حديث علي .
وأما حديث صفوان بن عسال - فهو وإن كان لم يخرج به البخاري
ولا مسلم - فإنه قد صححه قوم من أهل العلم بالحديث كالترمذي
وأبي محمد بن حزم . وهو بظاهره معارض بدليل الخطاب لحديث
أبي ، كحديث علي . وقد يُحتمل بأن يُجمع بينهما بأن يُقال :
إن حديث صفوان وحديث علي خرجا مخرج السؤال عن التوقيت ،
وحديث أبي بن عمار نص في ترك التوقيت . لكن حديث أبي
لم يثبت بعد . فعلى هذا يجب العمل بحديثي علي وصفوان وهو
الأظهر ، إلا أن دليل الخطاب فيهما يعارضه القياس ، وهو كون
التوقيت غير مؤثر في نقض الطهارة (1) لأن النواقض هي الأحداث (2) .

فأنت ترى أنه بعد الجولة التي جالها بين الأدلة تركها جميعا
ومال إلى الأخذ بالقياس ، أو بحديث أبي بن عمار بالرغم عن
تضعيف أهل الحديث له ، لأنه ينسجم مع القياس .

قد يتساءل المرء في تعجب ودهشة : كيف يترك فقيه النص
ويأخذ بالقياس ، والقاعدة أنه لا التفات إلى القياس إلا عند انتفاء
النص ؟ نعم . إن ابن رشد يتوخى هذه الطريقة لأن ما يهمه إنما هو
التعليل والنظر العقلي ، فإذا بدا له أن النظر العقلي يخالفه النص أول
النص كما فعل هنا إذ حمل حديث علي وحديث صفوان محمل
التساؤل عن التوقيت ، مما يجعلهما مندرجين في حالة خاصة بالسائل ،
أما ما يجري مجرى المساعدة العامة فهو عدم التوقيت لأن طول
الوقت لا ينقض الوضوء وإنما ينقضه الحدث ، وهو تعليل يستند
إلى أحكام الشرع في الوضوء والطهارة بصورة عامة .

(1) يعني التوقيت غير المحدد .

(2) بداية المجتهد ، ج 1 ، ص 16 .

والآن بعد أن تبينا منهج ابن رشد في الفقه أصولا وفروعا أو اعتقادا وعملا ، نخلص الى ذكر الأصول التي يستمد منها نظرتة إلى الدين ، وعلى ضوءها سلك طريقه . ذلك أنه بدون الرجوع إلى النظرية الأساسية التي ينطلق منها تفسيره الديني ، سيبقى فهمنا لآرائه مشوبا بالغموض ، كما أن الحكم على طريقته لا يكون صحيحا إلا بالرجوع إلى تلك الأصول التي انطلق منه .

فما هي هذه الأصول ؟

وما قيمة هذا الاتجاه الذي اتجهه ؟

خاتمة

لقد تبين لنا أن ابن رشد يميل إلى النظر العقلي سواء في فقه الأصول أو فقه الفروع . وهذا الاتجاه صادر عنده عن نظرية أساسية بسطها في كتابه « فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ، ومفادها بإيجاز أن غاية الشرع بيان الحق ، وأن غاية العقل معرفة الحق كذلك ، والحق واحد لا يتعدد ، وبناء على هذا فإن غاية العقل والشرع واحدة وهي معرفة الحق ، لذلك لا يمكن أن يكون الشرع ضد أحكام العقل ، ولا أن تكون أحكام العقل ضد مقصد الشرع . فالحكمة هي « صاحبة الشريعة ، والأخت الرضيعة ، وهما المصطحبتان بالطبع ، المتحابتان بالجوهر والغريزة » (1) .

فهما منهجان لغاية واحدة ، غير أن العقل أو الحكمة هي سبيل الخاصة في معرفة الحق ، لأنها الطريق الأعرق الذي يعتمد البراهين اليقينية ، وذلك عسير على العامة الذين يسميهم ابن رشد بالجمهور — .

أما الوحي فهو سبيل العامة لأنه وإن كان يطلب الحقيقة نفسها التي تبحث عنها الفلسفة ، فإنه يطلبها على مستوى ما يفهم

(1) ابن رشد : فصل المقال ص 38 ، ط 2 ، بيروت ، 1979 .

الجمهور ، وهو مستوى الظاهر فقط . فالعامة ليست مدعوة إلى النظر والتأويل ، وإنما المطلوب منها هو الطاعة والعمل بظاهر الشرع فقط (1) .

فابن رشد كما ترى يصرح بأن في الشرع ظاهرا وباطنا ، وهو يُشبه الصوفية في قوله هذا ، لكن الظاهر والباطن اللذين يعنيهما يختلفان عما يعنيه منهما المتصوفة . فهما عند هؤلاء مرتبطان بالإمام وبالعلم اللدني الذي يكشف له وحده ، أما عند ابن رشد فلا صلة لهما إلا بالعقل وقدرته على الغوص والتعمق والتأويل بما يوافق البراهين الفلسفية اليقينية التي ترفض الوهم والخرافة . ومن هنا فإن العامة مطالبون بالأخذ بظواهر النصوص سواء بدت موافقة العقل أو مخالفة له لأن عقولهم محدودة لا تفهم بطبيعتها إلا ما كان من قبيل الخطابات والقصص والمواعظ . ويأحق بهم المتكلمون الذين يسلمون بأدلة مبنية على مقدمات ليست يقينية (2) .

ويعمل ابن رشد ورود الشرع ظاهرا وباطنا بأن سبب ذلك هو اختلاف عقول الناس بين خاصة وعامة . فالخاصة ، وهم العلماء (الفلاسفة) ، لا يجوز لهم أن يعملوا بظاهر النصوص إذا خالفت العقل ، وإنما عليهم أن يتأولوها بما يتفق مع العقل . أما العامة ، وهم الجمهور ، فإن التأويل ليس من شأنهم ولا يستطيعونه ، بل لا يجوز كشف المؤولات لهم لأنها تذبذب عقولهم وتشككهم وتدفع بهم إلى الضلال ، والشرع إنما قصد تعليمهم بمقدار ما تحصل لهم به السعادة (3) .

(1) المصدر السابق ، ص 13 وما بعدها .

(2) المصدر السابق ، ص 19 .

(3) المصدر السابق ، ص 27 .

وما دام الناس مختلفين بالطبع (1) ، فمن الصواب أن يخاطب كل منهم بما يفهم ، فإن التعليم مثله كمثل الدواء لا يمكن أن يكون واحدا للجميع ، وما يستريح إليه البعض ويشفى به قد يؤلم البعض ويكون سببا في اشتداد الألم به وفي طول سقمه (2) .
وما دام الأمر على هذه الشاكلة ، فإن التأويل لا مناص منه للتوفيق بين العقل والدين ، أو بين الحكمة والشرعة .

من هذا المبدأ النظري الذي يقيمه ابن رشد على أسلوب منطقي متدرج في الإقناع ، تنطلق آراؤه الدينية وطريقته في التوفيق بين الفلسفة والاسلام عقيدة وشرعة .

ولنمض مع ابن رشد قليلا لنتعرف معنى التأويل عنده ومتمى يكون اللجوء إليه ، كي نحيط بالنظرية التي ينطلق منها في هذا التوفيق بين الفلسفة والدين .

يقول في كتابه « فصل المقال » إن التأويل عنده هو « إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يُحْكَى في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه ، أو سببه ، أو لائقه ، أو مقارنه (3) » . مثال ذلك ما لجأ إليه بعض المتكلمين من تأويل اليد بالقدرة تنزيها لله تعالى عن مشابهة المخلوقات في قوله جل من قائل « يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ » ، وتأويل العين بالرعاية والحماية في قوله تعالى « فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا » ، إلى غير ذلك من الأمثلة . أما متى يقع اللجوء إلى التأويل فهو يرى أنه لا يخلو الحال في القضايا المعارضة من أن يكون أمرها مسكوتا عنه أو مصرحا به ، فإن كانت الأولى فلا إشكال ولا مشكلة لأن العقل يكون في

(1) أي حسب الاستعداد والمواهب .

(2) ابن رشد : فصل المقال ص 34 .

(3) المصدر السابق ص 19 ، 20 .

حل من التقيد بالنص ويُلفي المجال فسيحا ليستنيط من الأحكام ما يتفق وقصد الشارع على نحو ما يفعل الفقهاء في اجتهادهم حين لا يكون هناك نص في القضية (1) .

أما إذا وجد النص فإننا نكون بازاء حالة من اثنتين : مسaire النص للعقل أو مخالفته له .

فإن سائر النص العقل انتفت كل الدواعي التي تلجئ إلى التأويل ضرورة أن الشرع والعقل صارا ناطقين بحقيقة واحدة .

وإن خالف النص الشرعي العقل جاء دور التأويل ، أي تأويل النص بما يقتضيه العقل (2) ، لأن أحكام العقل واضحة لا تقبل التأويل بينما الذي يداخله الاحتمال إنما هو النص ، فيجب حمله على ما يتفق والعقل (3) .

ولكي يبرر ابن رشد مذهبه في التأويل ، يحتاج بأن الفقهاء قد ساروا عليه في كثير من الأحكام الشرعية ، فأولوا من النصوص ما خالف العقل كلما استحال عليهم فهم ظاهر النص فهما يسائر العقل ، بل إن المتكلمين لجؤوا إلى هذه الطريقة أيضا ، فلاشعريون مثلا يتأولون آية الاستواء (4) وحديث النزول (5) . وعلى هذا «فمنحن

(1) ابن رشد : فصل المقال ص 19 .

(2) المصدر السابق ص 19 .

(3) المصدر السابق .

(4) آية الاستواء : هي الآية 29 من سورة البقرة .

(5) حديث النزول : هو الحديث الذي يذكر أن جبريل عليه السلام كان ينزل على النبي (ص) في صورة دحية الكلبي ، وأن ابن عباس رآه في صورته تلك . وقد ذكر هذا الحديث في الصفحة 101 من كتاب « الفرق بين الكرامات والمعجزات » لأبي بكر الباقلاني ، نشر الأب مارتيني ، بيروت ، 1958 .

نقطع قطعاً أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي (1) .

ثم يذكر أن المسلمين مجمعون على أنه لا ينبغي أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها (2) ، كما لا يجوز إخراجها كلها عن ظاهرها بالتأويل (3) ، ومن هنا كان التأويل وقفاً على الخاصة ، وهم العلماء الذين خصهم الله تعالى بذلك وعناهم بقوله : « ... وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ، يقولون آمنا به ... الآية » (4) .

والخاصة الذين يعنيههم ابن رشد هنا هم الفلاسفة ، لأنه يُقسم الناس حسب استعدادهم ومواهبهم الفطرية والمكتسبة إلى ثلاثة أقسام فيقول « ... فإذن ، الناس على ثلاثة أصناف : صنف ليس من أهل التأويل أصلاً وهم الخطايون الذين هم الجمهور الغالب ، وصنف هو من أهل التأويل الجذلي وهؤلاء هم الجذليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة ، وصنف هو من أهل التأويل اليقيني وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، أعني صناعة الحكمة . وهذا التأويل لا ينبغي أن يُصرح به لأهل الجدل ، فضلاً عن الجمهور » (5) .

(1) ابن رشد : فصل المقال ، ص 20 .

(2) ابن رشد : المصدر المذكور ص 20 .

(3) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(4) الآية 7 من سورة آل عمران .

وقف ابن رشد عند قوله تعالى « والراسخون في العلم » ليسائر معنى الآية الكريمة مذهبه في التأويل . والصحيح الوقوف عند قوله جل وعلا « وما يعلم تأويله إلا الله » وهو ما ذهب إليه جل المفسرين ، فالعلماء يفوضون علم التشابه إلى الله تعالى .

(5) ابن رشد : فصل المقال ، ص 33 .

ونظرا إلى أن العامة أهل براهين خطابية ، فإن الشرع توخى في تعليمهم أسلوب الموعظة ، وهو أسلوب خطابي يتوجه إلى العواطف لا إلى العقول ، لأن العامة عاجزة عن فهم البراهين العقلية .

كذلك المتكلمون ، فإنهم قريبون من العامة ، يقتنعون بالبرهان الجدلي الذي لا يرقى إلى مستوى البرهان العقلي اليقيني . وقد جاء الوحي متضمنا الأساليب الجدلية لمخاطبة هؤلاء ومن على شاكلتهم . أما الحكماء فهم العلماء بحق لأنهم المؤهلون وحدهم لتأويل ظاهر الشرع الذي يخالف العقل ، وهم وحدهم القادرون على إدراك البراهين اليقينية ، لذلك خاطبهم الشرع بطريق الحكمة . فالحكمة موجهة إليهم خاصة .

ويستدل ابن رشد على هذا التقسيم بقوله تعالى « ادع إلى سبيل ربك بالحكمة ، والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتي هي أحسن ... (1) » . فالآية عنده تتضمن طرائق الخطاب الثلاث : طريقة الحكمة وهي خاصة بالحكماء ، وطريقة الموعظة وهي خاصة بالجمهور ، وطريقة الجدل وهي موجهة لأنصاف المتعلمين الذين تتحدد منزلتهم فوق الجمهور ودون الفلاسفة ، وهم المتكلمون ومن في مستواهم (2) .

إذن فالحكمة (الفلسفة) طريقة من طرائق الشرع عند ابن رشد ، وهذا ما أراد اثباته ، وهو منطلقه في محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ، إذ لا يكتفي بجعل الغاية التي ترمي إليها الفلسفة هي نفس الغاية التي يريد الدين تحقيقها ، بل يعتبر الفلسفة طريقة من طرائق الدين في مخاطبة الناس ، وأن ذلك اقتضته طبيعة اختلاف العقول

(1) الآية 125 من سورة النحل .

(2) ابن رشد : فصل المقال ، ص 19 وص 33 .

المواهب (1) ، بل إن النظر الفلسفي مسأوره في الشرع على سبيل الوجوب ، لأنه نظر تأمل يؤدي إلى معرفة الله تعالى .

ثم ما هي طبيعة عمل ابن رشد الذي استعرضناه ، هل كان فقيها في معالجته مسائل الفقه وقضاياها ؟

الواقع أن الرجل فيلسوف أراد أن يتناول العقيدة والفقه بروح الفلسفة ، فهو لا يعدل بالبراهين الفلسفية شيئا في إثبات قضايا الاعتقاد ، ويميل إلى النظر العقلي الخالص الذي يعتمد التعليل المنطقي في فقه الفروع . ويبدو لي أنه على العكس من الغزالي الذي أنصبَّ كلُّ اهتمامه على الفقه ، ومنه انطلق في شئ حملته على الفلاسفة فمكّن لسلطان الفقه وزعزع صرح الفلسفة في العالم الإسلامي كله ، وما يزال تأثيره إلى اليوم .

أما ابن رشد فانطلق من الفلسفة ورام أن يفرض روحها على الدين عقيدة وشريعة . وهو في الواقع لا يرمي من وراء ذلك إلى التوفيق بين الدين والفلسفة كما زعم ، وإنما يريد إخضاع الدين للفلسفة ، وقد صرح بأن الدين الحق هو ما يفهمه الفلاسفة لا ما يفهمه المتكلمون والعامة ، فذلك هو ظاهر الدين . ولبسطة عقولهم وعجزها عن إدراك الحقائق كما هي ، توجه إليهم الشارع بما يناسبهم وألزمهم بالطاعة لأن في ذلك حملا لهم على الفضيلة ، وما يقول في هذا المعنى : « وأما الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلى البرهان — إما من قبل فطرتهم ، وإما من قبل عاداتهم ، وإما من قبل عُدْمِهم أسباب التعلم — بأن ضرب لهم أمثالها ، وأشباهاها ، ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال (2) » .

(1) المصدر السابق ، ص 26 و 27 .

(2) ابن رشد : فصل المقال ، ص 27 .

فما عند العامة ليس حقيقة الدين وإنما هو شيء قريب منها ، لأن عقولهم قاصرة عن ادراك الحقائق في ذاتها وكما هي ، فقُرِّبَتْ لهم في أشباهها وأمثالها . ويبدو لي هنا أن ابن رشد يأخذ هذا المعنى عن نظرية المثل لأفلاطون .

وإذا كان ما عند العامة والمتكلمين ليس هو الدين على حقيقته ، فإن الطائفة الفلاسفة الذين لهم وحدهم حق التأويل وحق الاجتهاد ، وهم الذين عناهم الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر » ، وفي ذلك يقول ابن رشد : « وأي حاكم أعظم من الذي يحكم على الوجود كله بأنه كذا أو ليس بكذا ؟ وهؤلاء الحكام هم العلماء الذين خصهم الله بالتأويل (1) » .

ثم يقول في شأن التأويل الذي يعني به إخضاع الدين للفلسفة كما يتبين ذلك من حديثه الطويل عنه : « والتأويل الصحيح هي الأمانة التي خُملها الإنسان فأبى إلا أن يحملها ، وأشفق منها جميع الموجودات ، أعني المذكورة في قوله تعالى — إنا عرضنا الأمانة على السماوات والأرض والجبال .. الآية — (2) » .

وبما أن الفلاسفة هم الذين نيط بهم التأويل ، والتأويل أفضل طرق العلم لأنه معرفة الموجودات على كنهها ، فإن الفلاسفة يُعَدُّون أفضل أصناف الناس (3) .

(1) المصدر السابق ص 26 .

(2) فصل المقال ، ص 35 .

(3) المصدر السابق ص 30 .

هكذا يتبين من أقوال ابن رشد نفسها أن الرجل لم يقف عند حدود الرغبة في التوفيق بين الدين والفلسفة مثلما حاول فلاسفة مسلمون قبله كالكندي وابن سينا والفارابي ، بل تجاوز ذلك إلى إخضاع الدين لمنهج "الفلسفة وطرقها في إثبات الحقائق وإبطالها ، ولروحها في النظر إلى قضايا الكون والإنسان ، وسيطرت عليه هذه النظرة فلم ير سبيلا في الوجود أوفق منها ، وانتهى به الأمر إلى أن اقترح على الفقهاء اعتماد القياس العقلي المنطقي في استنباط الأحكام ، وكان هذا من أسباب سخط الفقهاء بالأندلس عليه ، وفي ذلك يقول أحد الباحثين :

من أسباب كيد الفقهاء له أنه أدخل في ميدان العقائد مذاهب الفلاسفة ، وأدخل في ميدان الشريعة القياس العقلي والتأويل (1) .

وفي نهاية هذا البحث نقول : إن هذا المنهج العقلاني الخالص هو الذي أبعد ابن رشد عن المسلمين ، فلم يقبلوا على الأخذ بآرائه ، إن لم نقل لإنهم خافوها على دينهم .

(1) إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية ، ج 2 ، ص 84 .

فهرس المصادر والمراجع

- ابن الأبار : أبو عبدالله محمد ، الأندلسي ، البانسي (ت 658 هـ)
 1 - كتاب - التكملة - (جزآن) .
 نشر مطبعة مدريد . الطبعة الاولى 1886 .
- ابن أبي أصيبعة : موفق الدين أبو العباس أحمد ، طيب ومصنف
 في السير . (ت 668 هـ - بالقاهرة) :
 2 - عيون الأنباء في طبقات الأطباء (3 أجزاء في مجلد) .
 نشر مكتبة الحياة ، الطبعة الأولى ، بيروت 1965 ،
 تحقيق الدكتور نزار رضا :
- ابن بشكوال : أبو القاسم خلف بن عبد الملك ، من كتاب السير ،
 أندلسي ، (ت 578 هـ - بقرطبة) :
 3 - كتاب - الصلة - في تاريخ أئمة الأندلس (جزآن) :
 نشر مطبعة مدريد - الطبعة الاولى 1882 م .
- ابن رشد : محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد ، الشهير
 بالحفيد (ت 595 هـ) .
 4 - الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة .
- 5 - فصل المقال وتقرير^١ ما بين الحكمة والشرعية من
 الاتصال (طبع الكتابان معا في سفر واحد) .

- طبع دار الآفاق الجديدة ، ط 2 ، بيروت 1979 .
- 6 — بداية المجتهد ونهاية المقتصد (جزآن في مجلد) .
طبع دار الفكر بالتصوير ، بيروت (لم يذكر تاريخ الطبع) .
- 7 — تهافت التهافت (جزآن) ، تحقيق سليمان دنيا .
نشر دار المعارف بمصر ، ط 2 . 1969 .
- 8 — تلخيص كتاب النفس .
نشر مكتبة النهضة المصرية ، ط 1 ، القاهرة ، 1950 .
تحقيق أحمد فؤاد الأهواني .
- ابن فرحون : برهان الدين ابراهيم بن علي ، فقيه مالكي ومؤرخ ،
من قرية إيان بالأندلس (ت 799 هـ) .
- 9 — الديباج المذهب في أعيان المذهب .
طبعة بولاق ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، 1351 هـ .
- أبو زهرة محمد من شيوخ الأزهر (معاصر) .
- 10 — أبو حنيفة (حياته وعصره — آراؤه وفقهه) .
طبع دار الفكر العربي ، ط 2 ، القاهرة ، 1977 .
- بروكلمان (ت 1956) .
- 11 — تاريخ الشعوب الإسلامية ، ج 2 .
طبع دار العلم للملايين ، ط 3 ، بيروت ، 1961 .
ترجمة أمين نبيه فارس ومنير البعلبكي .
- حسن ابراهيم حسن .
- 12 — تاريخ الإسلام ، ج 4 .
مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الأولى ، 1968 .

- الخضري محمد .
- 13 — تاريخ التشريع الإسلامي .
مطبعة السعادة ، ط 6 ، القاهرة ، 1954 .
- داغر أسعد يوسف .
- 14 — مصادر الدراسة الأدبية ، ج 1 :
المطبعة المخلصة ، ط 2 ، صيدا ، لبنان ، 1961 .
- ديبور — أستاذ الفلسفة بجامعة أمستردام (ت 1942) .
- 15 — تاريخ الفلسفة في الإسلام .
طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر ، ط 2 ، القاهرة ، 1957 .
ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة .
- رينان أرنست — كاتب وفيلسوف فرنسي (ت 1892 م) .
- 16 — ابن رشد والرشدية .
طبع دار إحياء الكتب العربية ، ط 1 ، القاهرة ، 1957 .
ترجمة عادل زعيتر .
- زكي نجيب محمود .
- 17 — المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري .
طبع دار الشروق ، ط 1 ، بيروت (لم يذكر تاريخ الطبع) .
- الزيات أحمد حسن .
- 18 — تاريخ الأدب العربي .
طبع مكتبة نهضة مصر ، ط 23 ، القاهرة (لم يذكر تاريخ الطبع) .

- الزین سمیح .
- 19 — ابن رشد آخر فلاسفة العرب .
طبع مؤسسة دار لبنان ، ط 1 ، بيروت 1973 .
- صلیبا جمیل .
- 20 — تاریخ الفلسفة العربية .
طبع دار السكتاب اللبناني ، ط 2 ، بيروت ، 1973 .
- قاسم محمود .
- 21 — نظرية المعرفة عند ابن رشد .
نشر مكتبة الانجلو المصرية ، ط 2 ، القاهرة ، 1969 .
- کوربان هنري — کاتب فرنسي معاصر ومؤرخ للفلسفة .
- 22 — تاریخ الفلسفة الإسلامية ، ج 1 .
طبع دار عویدات ، طبعة أولى ، بيروت ، 1966 .
ترجمة نصیر مروّة ، حسن قمیسي .
- کحالة عمر .
- 23 — معجم المؤلفين (ج 12) .
طبع المكتبة العربية ، ط 1 ، دمشق ، 1960 :
- المالقي ، الشيخ أبو الحسن النباهي الاندلسي (توفي حوالي 797 هـ) .
- 24 — تاريخ قضاة الأندلس ، نشر ليفي بروفنسال :
طبع دار السكتاب المصري ، الطبعة الأولى ، القاهرة ،
1948 :

- محمد بن أحمد :
- 25 — فلسفة ابن رشد .
- طبع المكتبة المحمودية ، ط 1 ، مصر ، 1906 .
- مخلوف محمد بن محمد .
- 26 — شجرة النور الزكية في طبقات المالكية :
- نشر المطبعة السلفية ، ط 1 ، القاهرة ، 1350 هـ .
- مذكور إبراهيم :
- 27 — في الفلسفة الإسلامية .
- ج 2 ، طبع دار المعارف بمصر ، ط 3 . 1976
- المراكشي عبد الواحد — مؤرخ مغربي ولد بمراكش (ت 647 هـ) .
- 28 — المعجب في تلخيص أخبار المغرب .
- مخطوط رقم 18300 بالمكتبة الوطنية — تونس .
- المقري محمد (ت 1631 م) :
- 29 — نفخ الطيب .
- ج 1 ، 2 ، طبع دار صادر ، ط 1 ، بيروت ، 1968 .
- تحقيق إحسان عباس .
- الندوي أبو الحسن .
- 30 — ماذا خسر العالم بالخطأ المسلمين .
- مطبعة التقدم ، توزيع دار الأنصار ، ط 10 ، الكويت ،
- 1977 .
- ليون قوتيبي .
- 31 — المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية :

تعريب محمد يوسف موسى ، طبع المكتبة الأهلية ،
الطبعة الأولى ، القاهرة ، 1945 .

يوسف كرم :

32 - تاريخ الفلسفة الحديثة *

دار المعارف بمصر ، الطبعة الأولى ، 1949 :

ي : هل - مستشرق ألماني ، أستاذ بجامعة مونيخ :

33 - الحضارة العربية :

ترجمة الدكتور ابراهيم أحمد العدوي :

طبع مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الاولى ،
القاهرة 1956 :

الانصاري :

34 - قطعة من سيرة ابن رشد .

ملحق كتاب - ابن رشد والرشدية - لرينان ، عدد 2 ،
صفحة 437 . وقد سبق ذكر الكتاب .

الذهبي :

35 - سيرة ابن رشد :

ملحق عدد 4 ، ص 451 ، الكتاب المذكور .

36 - محنة ابن رشد :

ملحق بكتاب رينان ، ص 454 :

37 - قائمة كتب ابن رشد .

ملحق عدد 5 ، الكتاب المشار إليه ، ص 456 .

38 - دائرة المعارف الاسلامية .

- ج 1 ، مادة — ابن رشد — طبع دار الشعب ، ط 2 ،
القاهرة ، 1969 .
- 39 — تعليق على مادة — ابن رشد — .
جميل صابيا ، دائرة المعارف الاسلامية ، (الجزء
المشار إليه) .
- 40 — دائرة المعارف للبستاني .
المجلد الأول ، الطبعة الجديدة ، مطبعة طهران
(لم يذكر تاريخ الطبع) .
- 41 — مجلة تراث الانسانية ، مارس 1964 ، مصر .
مقال بقلم سعيد زائد عن ابن رشد وكتابه —
تهافت التهافت — .
- 42 — مجلة تراث الانسانية ، فيفري 1965 ، مصر .
مقال بقلم الدكتور محمود قاسم عميد كلية دار
العلوم بجامعة القاهرة عن ابن رشد وكتابه — مناهج
الأدلة — .
- 43 — مجلة «الفصول» ، أكتوبر 1980 ، القاهرة .
مقال بعنوان — تراثنا الفلسفي — بقلم حسن حنفي .
- 44 — مجلة منبر الاسلام ، جائفري 1981 ، القاهرة .
مقال بعنوان — العقلية القرآنية في فكر ابن رشد —
بقلم الدكتور ابراهيم هلال .
- 45 — محاضرة بعنوان — المذاهب الفقهية وأطوارها —
للعلامة المنعم الشيخ محمد الفاضل بن عاشور .

الفهرس

5 مقدمة
---	-------------

الفصل الأول

II (ابن رشد)
I3 التعريف بابن رشد
2I مكانته فى دولة الموحدين
29 نكبته وأسبابها

الفصل الثانى

47 (علمه وآثاره)
49 المكانة العلمية لابن رشد
57 شيوخه
67 بيئته العلمية
75 مؤلفاته ، وشروحه ، وتلاخيصه
89 تأثيره ، تلاميذه

الفصل الثالث

97 (منهجه فى الفقه)
99 فقه ابن رشد
103 منهجه فى الفقه الأكبر
II5 منهجه فى فقه الفروع
I29 خاتمة
I39 فهرس المصادر والمراجع

انتهى طبع هذا الكتاب
بمطبعة الشركة التونسية لفنون الرسم
20 نهج المنجي سليم - تونس
تحت عدد 83/877 - الايداع القانوني 84/4

عدد الناشر : 84 - 79 - 100

أفت نظري هذا الطالع حياة أمي رست أن هناك جانباً هاماً
في نشاط هذا الرجل لم يلتفت اليه أحد وهو الجانب
العلمي فكل الذين درسوه اعتصموا به فليستوا بـ "وهابين"
خصوصاً كبيرة مع الغزالي
والذي بعثت وبحثت عما كتب الناس من فقد الحق رست
عليه بعد حيناً ذا قال

لم يبق من رجال الدين الا ان توجه الى كتب ابن رشد في
الفقه ، ويخرج منها ثلاثة هي : يدات الفقيه ، وادب
المتصد ، والكشف عن مناهج الادلة في عقائد المال ، وادب
فصل المال ، وما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، وكان
سبب اختيار ابن هذه الكتب والذات هو ان نظري في الفقه
عند ابن رشد قد جردتها بالاجتهاد الى البحث عن الصاحبة
المهمة التي كانت لها في هذا الصortrag من جانب الفقه ، و
هذا اخذت الفقه بمفهومه العام الذي اطلقه عليه الامام ابو
عليه رحمه الله ورحمى عنه ، فقد كان يسمى كل ما ينصل
بالفقه في مسائل العقائد ، وما ينصل بالاحكام فقها وينطلق
على الجانب الاول اسم الفقه الاصغر ، وعلى الجانب الثاني اسم
الاحكام .

الدراسة في مجال
سارع عملية الخصوبة في الطيور
أحصاء في الفترة التي تسبق الأسبوعين السابقين
الفرق الرئيسي: الفارق 2 - بين 2001 عدد 4 - تونس
الجمهورية التونسية: الفارق 246.02 - 246.00

القيمة 1,200 في 1 - 2,400 في 2